Secara normatif ulama pembaharu itu disebut dalam beberapa hadis antara lain beliau bersabda: " Sungguh Allah akan mengutus pembaharu agama ini pada setiap ujung seratus tahun".(Hr Abu Daud). Terlepas dari ragam interpretasi, buku ini adalah bagian dari realisasi pemahaman hadis di atas. Sebagai tafsir terhadap hadis ini Abdul Mutaal al-Sha'idi mengkaji ulama pembaharu sepanjang sejarah Islam dalam buku yang berjudul *al-Mujaddiduna fi al-Islam* (Ulama Pembaharu Sepanjang Sejarah Islam). Dua pembaharu dari tujuh ulama dalam buku ini, tepatnya Abu Hamid al-Ghazali dan Ibn Rusyd adalah ulama pembaharu senior yang sangat produktif yang dipaparkan oleh al-Sha'idi. Buku ini mengeksplorasi gagasan mereka secara kritis via karya monumentalnya; Ihya' Ulumuddin dan Bidayatul Muqtasid. Tidak seperti al-Sha'idi yang cenderung romantis, buku ini berusaha obyektif, kritis dan menghindari romantisme intelektual. Dua pembaharu ini -walaupun mereka hidup pada masa yang berbeda-, terlibat dalam polemik intelektual yang sangat mencerahkan.

Buku-buku tersebut menjadi kajian yang biasa digunakan sebagai sarana belajar bersama dengan teman-teman santri Pesantren Mahasiswa "An-Nur" Wonocolo Surabaya. Untuk itulah penulis mendapatkan mitra belajar. Saat ini di antara mereka berkiprah sebagai akademisi seperti Dr Abd Fatah, Dr Shalahuddin (UIN Mataram), Dr. Yusuf Hanafi (UM Malang), Dr. Malik Amrullah (UIN Maliki) Dr Musyaffak Fathoni, Faruq M Ag dkk (IAIN Ponorogo) dan teman-teman berkiprah sebagai praktisi seperti Dailul Haramayn, Nashihun Amin (Gresik), Abd Aziz (Sumenep) Sanuddin (Sulut) Yumna (Sumut) Dr Anang Firdaus (Papua) dan lain-lain yang tidak bisa penulis sebut satu persatu. Semoga buku ini menjadi sarana penyambung silaturrahim dan obat kerinduan penulis pada mereka.

PT. Duta Aksara Mulia

IMAM GHAZALI SAID

KITAB-KITAB KARYA ULAMA PEMBAHARU

IMAM GHAZALI SAID

KITAB-KITAB KARYA ULAMA PEMBAHARU

BIOGRAFI, PEMIKIRAN & PERGERAKAN

Imam Ghazali Said

KITAB-KITAB KARYA ULAMA PEMBAHARU

Biografi, Pemikiran dan Gerakan

KITAB-KITAB KARYA
ULAMA PEMBAHARU
Biografi, Pemikiran dan Gerakan

Penulis: Imam Ghazali Said
Lay Out: Ahmad Faiz, Ismail Amrulloh
Design Sampul: Ahmad Faiz, Ismail Amrulloh

Diterbitkan oleh:
PT. Duta AKSARA MULIA
Kutisari Indah Barat 6 No 1
Surabaya

Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Kitab/Imam Ghazali Said
Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2017
x + 254 hlm, 15 x 23.5 cm, Cetakan 1,
Desember 2017
ISBN: 978-602-96415-3-0

PENGANTAR PENULIS

Ungkapan syukur seharusnya penulis persembahkan kepada Allah Swt yang menganugerahkan kemampuan sehingga penulis bisa menyelesaikan buku ini dengan segala kelebihan dan kelemahannya. Untaian doa kedamaian semoga tercurah kepada junjungan segenap manusia Muhammad saw, keluarga, sahabat dan para pengikutnya sampai hari pembalasan.

Secara normatif ulama pembaharu itu disebut dalam beberapa hadis antara lain beliau bersabda: " Sungguh Allah akan mengutus pembaharu agama ini pada setiap ujung seratus tahun". (Hr Abu Daud). Terlepas dari ragam interpretasi, buku ini adalah bagian dari realisasi pemahaman hadis di atas. Sebagai tafsir terhadap hadis ini Abdul Mutaal al-Sha'idi mengkaji ulama pembaharu sepanjang sejarah Islam dalam buku yang berjudul al-Mujaddiduna fi al-Islam (Ulama Pembaharu Sepanjang Sejarah Islam). Dua pembaharu dari tujuh ulama dalam buku ini, tepatnya Abu Hamid al-Ghazali dan Ibn Rusyd adalah ulama pembaharu senior yang sangat produktif yang dipaparkan oleh al-Sha'idi. Buku ini mengeksplorasi gagasan mereka secara kritis via karya monumentalnya; Ihya' Ulumuddin dan Bidayatul Muqtasid. Tidak seperti al-Sha'idi yang cenderung romantis, buku ini berusaha obyektif, kritis dan menghindari romantisme intelektual. Dua pembaharu ini -walaupun mereka hidup pada yang berbeda-, terlibat dalam polemik intelektual yang sangat mencerahkan.

Karena yang menjadi fokus adalah produk pemikiran, maka sasaran kajiannya adalah produk pemikiran ulama pembaharu. Untuk itulah penulis meresensi buku *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* karya al-Syatibi. Ia dan Ibn Rusyd adalah representasi ulama pembaharu dari kawasan barat dunia Islam (Andalusia, kini Spanyol) yang memiliki ciri khas tataran rasionalitas yang cukup akurat. Al-Syatibi oleh sejumlah peneliti dianggap sebagai bapak Ilmu *al-Maqashid* dalam usul fikih yang menginsipirasi ulama *ushul* setelahnya. Walaupun Andalusia sejak abad ke 15 lepas ke tangan penguasa non muslim, tidak membuat produk pemikirannya terabaikan; bahkan saat ini gagasan al-Syatibi justru digandrungi banyak peneliti.

Selanjutnya buku ini mengeksplorasi karya pembaharu abad ke 19 Jamaluddin al-Afgani melalui bukunya: *Al-Radd 'Ala al-Dahriyyin* (Jawaban Untuk Kaum Naturalis) . Pada masanya dengan argumen filosofis buku ini mampu mematahkan argumen saintis yang cenderung ateis dalam konteks India-Pakistan-Bangladesh saat itu. Buku ini ditulis dalam bahasa Persia dan diterjemah ke dalam bahasa Arab oleh Syeikh Muhammad Abduh santri "kesayangan" al-Afgani. Melalui majalah *al-'Urwah al-Wuthqa* yang terbit di Paris, dua ulama pembaharu ini mampu membangkitkan semangat intelektual kaum Muslim seluruh dunia untuk melepaskan diri dari cengkeraman penjajah Eropa. Dalam beberapa penelitian ulama Indonesia yang terinspirasi al-Afgani dan Abduh adalah KH Achmad Dahlan dan KH Hasyim Asy'ari. Buku di atas layak dinilai sebagai metodologi gerakan dan pemikiran Al-Afgani dan Abduh.

Berikutnya buku ini mengeksplor kitab Al-Hubb fi Al-Quran karya Mahmud bin al-Syarif . Tokoh dari Mesir ini menjadi populer karena sering bermitra dengan Syekh Abdul Halim Mahmud (*Grand Syeikh al-Azhar*) yang dikenal kalangan luas sebagai pemikir sekaligus pengamal tarekat Syadziliyah. Buku yang nuansa sufistiknya sangat menonjol ini banyak mempengaruhi spiritualitas

kaum muda di Mesir. Kitab yang diterjemah dengan *Ayat-Ayat Cinta Dalam Alquran* terbilang sangat digandrungi kaum tua-muda di Indonesia. Sayang riwayat hidup Mahmud bin al-Syarif sampai kata pengantar ini ditulis belum ditemukan.

Berikutnya buku ini memaparkan ulasan terhadapa kitab *Ushul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid* karya Dr. Syeikh Mahmud al-Thohhan. Kitab ini dapat dinilai sebagai kunci untuk memahami proses periwayatan dan pembukuan hadis. Thohhan piawai dalam menyederhanakan istilah-istilah teknis dalam ilmu hadis untuk dapat dipahami oleh para santri, kiai dan akademisi. Atas jasanyalah banyak kaum muda yang bersemangat untuk mendalami *ulum al-hadis*. Apalagi ia menulis buku lain dengan standar lebih rendah; *Taysir Musthalah al-Hadis*. Dua buku buah tangannya inilah saat ini yang menjadi buku wajib di berbagai lembaga pendidikan Islam, baik di Mesir, Sudan, Yaman, Syiria dan tentu Indonesia.

Terakhir buku ini menelusuri kitab *Ahkam al-Fuqaha* (Solusi Hukum Islam) karya kolektif ulama NU yang tergagung *Bahs al-Masail al-Diniyah*. NU yang dulu dinilai sebagai organisasi kaum Muslim tradisionalis, ternyata mereka tidak berhenti berproses sehingga layak untuk dinilai, secara organisatoris NU digolongkan dalam baris ulama pembaharu. Bahkan secara individual ulamanya jauh lebih berani "berijtihad" melampaui individu dan organisasi yang sejak awal mengaku sebagai pembaharu. Kumpulan jawaban masalah keagamaan ini saat ini sudah berkembang sangat pesat dengan pembagian jawaban pada bidang-bidang: Realitas Problem Keagamaan Murni, (*masail diniyah waqi'iyah*), Jawaban Problem Keagamaan Konseptual (*Masail Diniyah Maudu'iyah*) dan Jawaban Problem Hukum Positif (*Masail Qanuniyah*). Atas dasar inilah penulis menempatkan NU sebagai organisasi pembaharu.

'ala kulli hal, tujuh judul kitab di atas menjadi kajian yang biasa digunakan sebagai sarana belajar bersama dengan teman-

teman santri Pesantren Mahasiswa “An-Nur” Wonocolo Surabaya. Untuk itulah penulis mendapatkan mitra belajar. Saat ini di antara mereka berkiprah sebagai akademisi seperti Dr Abd Fatah, Dr Shalahuddin (UIN Mataram), Dr. Yusuf Hanafi (UM Malang), Dr. Malik Amrullah (UIN Maliki Malang) Dr Musyaffak Fathoni, Faruq M Ag dkk(IAIN Ponorogo) dan teman-teman berkiprah sebagai praktisi seperti Dailul Haramayn, Nashihun Amin (Gresik), Abd Aziz (Sumenep) Sanuddin (Sulut) Yumna (Sumut) Dr Anang Firdaus (Papua) dan lain-lain yang tidak bisa penulis sebut satu persatu. Semoga buku ini menjadi sarana penyambung silaturrahim dan obat kerinduan penulis pada mereka.

Terima kasih harus penulis sampaikan pada semua pihak yang secraa langsung berjasa sehingga buku ini bisa terbit. Mereka adalah Ali Muqoddas, Dr. Mirwan Ahmad Taufiq dan Faiz Moeda. Semoga jasa mereka mendapatkan imbalan pahala dan ridaNya. Tentu jasa besar yang tak mampu penulis ungkap dengan rangkaian kata adalah istri tercinta Nikmah Nur motivator dalam suka dan duka. Empat anak : Aisyah, Toriq, Nabil, Niam yang selalu menampakkan kebahagiaan dalam setiap tatapan pertemuan turut menyumbang makna tentang pentingnya silaturrahim sebagai sarana saling bertukar pesan kebenaran dan kesabaran. Dua cucu: Uqba dan Ufuq memberi ketenangan dan kebahagiaan tersendiri bagi penulis, terutama ketika mereka sedang melucu dan bersenda gurau. Kebahagiaan mereka identik dengan kebahagian penulis. Semoga mereka bisa menatap masa depan cerah yang penuh optimistis.

Wonocolo, 9 Safar 1439 H
30 Oktober 2017 M

Imam Ghazali Said

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS iii
DAFTAR ISI vii
BAB I : IHYA ULUMIDDIN
Oleh Abu Hamid al-Ghazali
KONDISI SOSIAL POLITIK 3
Latar belakang sosio-historis 3
Problem Sosial Politik 5
Problem Syiah Bathiniah 8
Perkembangan Budaya 11
Biografi Al-Ghazali 16
Permulaan Hidup 17
Mengajar di Baghdad 22
Uzlah di Ujung Usia 26
Ekspresi Akhlak Kaum Sufi 27
Gagasan Penyempurnaan 35
Popularitas Ihya 'Ulumiddin 36
Apologi dan Penentang Kitab Ihya 37
Komentar dan Ringkasan Kitab Ihya 38
Terjemah dan Studi Terhadap Kitab Ihya 38
Daftar Pustaka 41

BAB II: BIDAYATUL MUJTAHID
LATAR BELAKANG HISTORIS 45
Pemerintahan 45
Perkembangan Ilmu Pengetahuan 47

Andalusia dan Perkembangan Mazhab Maliki ... 48
BIOGRAFI IBN RUSYD 50
Ibn Rusyd al-Jadd 50
Ibn Rusyd al-Ab 51
Ibn Rusyd al-Hafid 51
Ibn Rusyd dan Dokter Abu Marwan 53
Ibn Rusyd dan Dinasti Muwahhidin 53
Komentator karya Aristoteles 56
Ibn Rusyd Sebagai Pengarang dan Hakim 57
Ibn Rusyd Sebagai Hakim Agung 58
Peran Politik Ibn Rusyd 59
Malapetaka Menimpa Ibn Rusyd 61
Puisi Untuk Ibn Rusyd 69
Pengampunan Menjelang Wafat 70
Anak-anak Ibn Rusyd 73
Murid-murid Ibn Rusyd 74
Kitab-kitab karya Ibnu Rusy 76
Sorotan Sejarawan 80
PERPADUAN FIKIH DAN USHUL FIKIH 85
Gambaran Umum 85
Cakupan dan Analisa 90
Pembeelaan Terhadap Mazhab Maliki 94
Istilah-Istilah Fikih 96
Ukuran, Jarak dan Takaran 98
Istilah-Istilah Dalam Mazhab Maliki 101
Hanya Fikih Sunni 103
Obyektifitas Ibn Rusyd 106
Akurasi Hadis 108
Kesimpulan 111
Penutup 111
Daftar Pustaka 113

BAB III: AL-MUWAFAQAT FI USHUL AL-SYARI’AH 117
Kehidupan dan Pendidikan al-Syatibi 117
Karya-karya al-Syatibi 123

Pemikiran Usul Fikih al-Syatibi 124
Al-Syatibi: Pencetus Metode Baru 126
Ijtihad: Konvergensi Usul Fikih 130
Epilog 131
Daftar Pustaka 133

BAB IV: AL-RAD ALA AL-DAHRIYYIN
Kritik Terhadap Ideologi Materialisme
Karya Jamaluddin al-Afghani (1839 – 1897 M).. 137
Biografi Singkat 138
Kritik Terhadap Materialisme 140
Penutup 143
Daftar Pustaka 144

BAB V: AL-HUBB FI ALQURAN Karya MAHMUD
BIN AL-SYARIF 147
Akar Tasawuf 148
Akhlaq: Realitas Tasawuf 149
Realitas Tasawuf Dalam Kehidupan 150
Cinta dalam Persepsi Kaum Sufi 152
Daftar Pustaka 159

BAB VI : AHKAM AL-FUQAHA
DINAMIKA PEMIKIRAN ULAMA
BERMAZHAB 163
Latar Belakang 163
Pijakan 165
Metode Penelitian 167
Deskripsi Sumber 168
Penetapan Hukum Syara' 181
Mengkritisi Kitab Rujukan 188
Kutub Mu'tabarah 194
Istilah-istilah Dalam Fikih Syafi'i 201
Dari Tradisionalis, Modernis, Liberal dan Puritan .. 206
Mengukur Kekuatan NU 216

Kesan dan Pesan 221
Daftar Pustaka 225

BAB VII: USUL AL-TAKHRIJ WA DIRASAH AL-ASANID
karya Syeikh Mahmud al-Thahan 231
Biografi 231
Gambaran Global Kitab Ushul al-Takhrij 232
Pesantren dan Studi Hadis 238
Respon Dunia Pesantren 239
Kajian Hadis di Pesantren 241
Gagasan Solusi 246
Sekilas Tentang Studi Hadis 246
Pengertian Hadis 247
Penggunaan kata Hadis dalam ucapan Nabi 248
Pengertian Hadis 249
Pengertian Sunnah 249
Kedudukan dan Otoritas Nabi 251
Proses Pengajaran Hadis 252
Metode Nabi Dalam Mengajarkan Hadis 252
Metode Ucapan (Lisan) 253
Metode Tulisan 253
Metode Peragaan Praktis 254
Pengenalan Kitab dan Pengarangnya 255
Daftar Pustaka 258

I
IHYA' ULUMUDDIN
إحياء علوم الدين[1]
KONDISI SOSPOLBUD MASA AL-GHAZALI

Latar Belakang Sosio-Historis

Al-Ghazali hidup pada paruh kedua masa khilafah Abbasiyah, yang masuk katagori masa kemunduran; jika kita enggan menilai "terbelakang". Fenomena "kemunduran" mulai terasa ketika al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M) memegang tampuk kekuasaan. Kemunduran ini mencapai puncaknya ketika bangsa Mongol menduduki ibu kota Baghdad (656 H/1258 M). Mengingat kondisi kaum Muslim, telah terkapling dalam aliran-aliran politik dan ideologi yang saling bertentangan, maka kondisi ini memaksa para khalifah Abbasiyah untuk minta bantuan sekaligus memanfaatkan tentara bayaran, khususnya dari etnik Turki. Pada perkembangan lebih lanjut, khalifah justeru tunduk pada "kekuasaan" mereka, tepatnya pada panglima tentara. Sejak masa khalifah al-Muhtadi (255 H / 869 M) dan empat khalifah berikutnya, kondisi "kekuasaan" tentara bayaran ini tampak jelas, seakan-akan mereka itu penguasa legal, yang mendapatkan restu khalifah. Sekejappun mereka tak akan mau kehilangan kesempatan, guna mendapatkan kekuasaan yang lebih riil. Usaha ini ternyata sukses. Pada 334 H/942 M,

1 Makalah ini berasal dari **Kajian Tasawuf** dalam rangka khataman kitab *Ihya 'Ulumiddin* Pesantren Mahasiswa "An-Nur" tanggal 23 Rajab 1432 / 25 Juni 2011 Surabaya dan dibahas ulang dalam diskusi antar dosen Fakultas Adab IAIN, kini Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel, Surabaya tanggal 15 Februari 2012.

mereka seolah memegang kendali kekuasaan tertinggi di Baghdad. Setelah itu kaum Buwayh merebut kekuasaan dari tangan tentara bayaran etnik Turki sampai tahun 447 H/1055 M.

Pasca tahun ini kelompok etnik Turki lain yang populer dengan kaum Seljuq kembali merebut kekuasaan sekaligus menghegomoni kehidupan politik, dipimpin oleh politisi terbaik mereka; Thufrul Beik bin Mikail bin Seljuq (w. 1063 M). Ia masuk dengan kekuatan militer ke kota Baghdad, sekaligus mengangkat dirinya sebagai Sultan, dengan menyingkirkan khalifah Al-Qoyyim (422 H / 1031 M). Selama satu abad kaum Seljuq ini berupaya menyatukan benua Asia sebagai kawasan mayoritas Muslim, dari batas ujung timur Afganistan sampai Laut Tengah di ujung barat. Penyatuan ini, secara teoritik tunduk pada kekhalifahan Abbasiyah, dan secara hukum khalifah dianggap "masih berkuasa". Mengingat nama khalifah masih diabadikan dalam mata uang yang beredar, sebagai alat tukar, doa-doa untuk kebaikan, kesejahteraan, keamanan dan keselamatan khalifah dikumandangkan dari majelis-majelis zikir dan mimbar jumat. Tetapi, sebetulnya "kekuasaan riil" dan yang sesungguhnya berada di tangan Sultan Seljuq.

Sejarah "kekuasaan" keluarga besar Seljuq dalam dinasti Abbasiyah ini berlangsung sejak masa perintisnya, Tufrul Beik. Selanjutnya; Aleb Arselan sampai yang terakhir adalah Malik Syah. Tiga penguasa ini punya tugas dan kewajiban, tidak hanya memerangi para keluarga "raja-raja lokal", tetapi juga harus "berhadapan" dengan kelompok politik profesional yang sangat kuat. Di samping mereka harus menghadapi kekuatan "ideologi politik" dengan legitimasi agama yang mulai unjuk kekuatan yang berjuang ingin menguasai seluruh kawasan dunia Islam sesuai ideologi yang mereka tawarkan. Kekuatan terakhir ini adalah kerajaan Fathimiyah di Mesir.

Problem Sosial Politik

Paparan di atas, menunjukkan bahwa al-Ghazali hidup di tengah kondisi politik yang tidak stabil, bahkan cenderung kacau. Khilafah Abbasiyah dalam kondisi mundur. Kekuasaan etnik Arab sedang "kalah bersaing". Ini berarti kekuasaan Baghdad secara otomatis lemah, bahkan pudar. Ini kondisi kekuasaan kaum Muslim di timur. Sedang di barat, rakyat Spanyol – ketika itu mayoritas Muslim – sedang bangkit "melawan" pemerintah yang notabene Muslim juga. Pendeta Betroes memprovokasi umat kristiani untuk bangkit agar ikut serta dalam perang salib. Pada sisi lain, internal kaum Muslim terpecah menjadi dua aliran yang saling berhadapan; Sunni melawan Syiah, yang sama-sama menggunakan argumentasi dan legitimasi paham dan ideologi agama (baca; Islam). Carut marut kondisi sosial tersebut, sangat mempengaruhi kondisi dan situasi politik. Pada waktu yang sama, muncul beberapa kelompok dan aliran yang punya kecenderungan politik yang berbeda, bahkan bertentangan. Masing-masing kelompok dan aliran bisa mendukung atau menentang pemerintahan tertentu. Kelompok Asyariyah *(*Ahlussunnah*)* dan aliran filsafat didukung oleh "penguasa" Seljuq, dan ditentang oleh kelompok Muktazilah yang dikendalikan oleh Syiah dan "penguasa" Buwayh. Ini yang terjadi di internal Abbasiyah di Baghdad. Sedangkan di Kairo, aliran Bathiniah (sekte Syiah) muncul sekaligus menjadi ideologi dinasti Fathimiyah di Mesir.

Sistem dan manajemen pemerintahan di Baghdad dalam kondisi lemah. "kekuasaan Khalifah" hanya lambang namanya cukup disebut dalam khutbah-khutbah dari atas mimbar. Penguasa riil berada di tangan Sultan Seljuq yang berkuasa penuh atas tentara dan politik yang berjalan penuh dinamika. Para sultan yang satu masa dengan al-Ghazali yang mendukung gagasan-gagasannya adalah 'Adhdu al-Dawlah bin Arselan (465 H), Jalal al-Din Maliksyah (485 H) dan Rukn al-Din Maliqsyah II (485 H). Sedang para khalifah yang juga

simpati pada al-Ghazali adalah al-Muqtadi Billah (487 H), kemudian al-Mustadzhir Billah (512 H). Disamping dua lembaga elite politik; kekhalifahan dan kesultanan, al-Ghazali didukung juga oleh para menteri, yang secara teknis memegang kendali kekuasaan. Nidam al-Mulk adalah salah seorang menteri yang terbilang "cukup punya kekuasaan yang kuat". Sang menteri ini mampu menguasai keadaan dari berbagai aspek; politik, militer dan budaya selama seperempat abad. Dialah yang mendirikan Universitas Nidhamiyah di Baghdad. Kemudian universitas ini berkembang pesat dengan berdirinya beberapa universitas di berbagai kota yang secara manajemen – administratif dalam koordinasi universitas Nidamiyah Baghdad.

Nidam al-Mulk itu hidup satu masa, bahkan menjadi teman studi al-Ghazali. Hubungan akrab dengan pejabat tinggi ini memberi kesempatan luas bagi al-Ghazali untuk meningkatkan karir akademik dan birokratnya, sesuai profesi dan kapabelitasnya. Latar belakang inilah yang mendorong Nidam al-Mulk mengangkat al-Ghazali sebagai Rektor Universitas Nidamiyah Baghdad. Kemudian, - setelah al-Ghazali mundur dari jabatannya untuk *uzlah* – Fakhr al-Dawlah bin Nidam al-Mulk meminta al-Ghazali kembali mengajar dan menjabat sebagai Rektor di Universitas Nidamiyah Nisabur.

Ini kondisi politik dan budaya di kawasan Islam bagian timur, sedangkan kawasan Islam bagian barat, yang memerintah adalah Yusuf bin Tasyfin (410 – 500 H / 1019 – 1106 M). Al-Ghazali, lima tahun sebelum wafat, beliau pernah berupaya untuk menemui Yusuf bin Tasyfin yang dikenal sebagai "khalifah" yang hidup sederhana, bijak dan adil dalam bertindak. Tetapi upaya ini gagal, karena Yusuf bin Tasyfin wafat sebelum pertemuan.

Di Afrika, kaum Muslim di bawah kekuasaan keluarga *(clan)* Zirie, penguasa yang populer di antara mereka adalah Tamim bin al-'Iz bin Badies, kemudian Yahya bin Ghunaym. Sedang di Mesir (Afrika utara) keluarga Fatimah tampil ke pentas kekuasaan yang

kemudian populer dengan Dinasti Fatimiyah. Dinasti ini berjuang untuk menyebarkan ideologi Syiah. Mereka mengaku sebagai turunan Ali dan Fatimah puteri Rasul saw. Di antara khalifah dinasti Fatimiyah yang satu masa dengan al-Ghazali adalah al-Musta'li Billah (487 – 495 H / 1094 – 1101 M), kemudian Ali al-Mansur bin al-Musta'li bergelar al – Amir bi Ahkamillah (495 – 525 H / 1101 – 1130 M).

Tahun-tahun terakhir dari kehidupan al-Ghazali, adalah menerima informasi provokasi perang salib yang telah mencapai puncaknya. Kaum salib (Kristen Eropa) memerangi kawasan kekuasaan kaum Muslim. Bahkan mereka menduduki kawasan tersebut sekaligus menancapkan kekuasaan dengan mendirikan kerajaan dan pemerintahan; seperti pemerintahan al-Raha di Lembah Efrat (490 H), kemudian Inthakiyah (491 H), Bayt al-Maqdis (492 H) dan Tripoli (495 H).

Di depan semua kondisi politik, budaya, ekonomi dan sosial yang terjadi pada masa itu, al-Ghazali bertahan dengan penuh keyakinan untuk menghadapi semua aliran dan gerakan pemikiran keagamaan yang bertendensi politik yang muncul saat itu. Khususnya aliran Syiah Bathiniyah yang saat itu perkembangan pengikutnya meningkat drastis. Hanya saja kami tidak menemukan karya-karya al-Ghazali yang menyebut pengaruh negatif perang salib. Realita ini mendorong Zaki Mubarak untuk menyerang sufi dan filosof ini dalam disertasinya berjudul *"al-Akhlaq 'Inda al-Ghazali"*[2], karena sang sufi ini tak menampakkan sikap jelas terhadap kampanye dan provokasi perang salib. Romo Farid Jabr mengemukakan alasan itu terjadi karena saat itu al-Ghazali berada di Khurasan yang jauh dari hiruk pikuk dan kedahsyatan perang. Ia sedang mengisolasi diri *('uzlah)* mengarang beberapa kitab untuk membela akidah aliran salaf. Andaikan ia tinggal di Syiria, pasti ia punya sikap yang berbeda. Di samping ketika itu, kaum Muslim

2 Lihat, Zaky Mubarak, *al – Akhlaq Inda al - Ghazali,* (Cairo : Daral-Sya'b, tt), 17 – 46

di semua wilayah kekusaannya sedang tenggelam dalam fitnah dan perebutan kekuasaan. Ketika itu, antara kaum muslim yang tinggal di suatu kawasan tidak malu untuk meminta bantuan pada kaum muslim yang tinggal di kawasan lain hanya demi untuk merebut kekuasaan, walaupun mereka itu sebetulnya bermusuhan.

Masa kondisi politik yang kacau ini punya pengaruh besar pada visi politik, pemikiran dan migrasi al-Ghazali dari satu kota ke kota lain di kawasan dunia Islam. Ia konsisten membela Ahlussunnah, aliran salaf dan sistem pemerintahan yang menjadi pedoman mazhab ini. Konsekuensinya ia menentang sekaligus melawan ideologi Syiah Bathiniyah yang dinilai sebagai ancaman terhadap Ahlussunnah, baik politik maupun ideologi.

Problem Syiah Bathiniyah

Para elite politik yang mengaku turunan Fatimah menguasai Mesir. Mereka menggalang kampanye menyatukan kaum Muslim untuk melawan dinasti Abbasiyah yang berideologi Ahlussunnah. Kaum Syiah Bathiniyah ini sudah menyebar di Afrika utara, dan mendirikan kerajaan di Mesir, sekaligus menjadikan Kairo sebagai ibu kota. Syiah Bathiniyah ini berupaya mengambil manfaat dari dakwah sekte Syiah yang lebih ekstrim; Isma'iliyah. Ini, untuk memperluas kekuasaan sampai ke Irak, Syiria, dan Khurasan sebagai kawasan yang memberi peluang bagi sekte Syiah untuk berkembang sampai maksimal.

Bahaya Syiah Bathiniyah ini kian ditakuti, ketika mereka berhasil membunuh Nidam al-Mulk pada 485 H dan Fakhr al-Dawlah anak Nidam al-Mulk (408 – 485 H / 1018 – 1092 M) dan al-A'az menteri Sultan Barkiyaruq (495 H). Dengan demikian, sekte Syiah Bathiniyah ini menerapkan semacam politik "terorisme" pada kawasan Islam sebelah timur *(al-Masyriq al-Islami)*. Dinasti Fathimiyah yang berpusat di Kairo itu ditengarai menggerakkan sekte Syiah Bathiniyah untuk melakukan tindak anarkhisme politik. Mereka dinilai dan selalu dicurigai melakukan "kerusakan" di muka bumi.

Pada paruh kedua abad kelima hijriah muncul salah seorang muballig sekte Bathiniyah yang sangat populer bernama “al-Hasan bin al-Sabbah” (485 – 518 H / 1152 – 1124 M). Ia pendiri sekte Bathiniyah Taklimiyah, ia berhasil merebut dan menguasai benteng “al-Maut”. Benteng ini ia jadikan sebagai pusat pengembangan Syiah. Dari benteng ini ia mengirim utusan ke seluruh kota-kota yang dikuasai oleh dinasti Abbasiyah.

Hasan al-Sabbah pergi ke Mesir dan bertemu dengan khalifah al-Mustansir (427 – 487 H / 1036 – 1094 M), setelah Hasan al-Sabbah menguasai benteng “kematian”, Nidam al-Mulk mengirim tentara untuk mengepung benteng itu. Setelah pengepungan terasa telah sampai puncaknya, Hasan al-Sabbah justeru mampu mengirim teroris untuk membunuh Nidam al-Mulk dan penggantinya Fakhr al-Dawlah (1106 M). Akhirnya, Hasan al-Sabbah mampu menduduki dan menguasai benteng Asbahan.

Sekte Bathiniyah dikenal sebagai aliran Islam fundamentalis dan pemberani. Aliran ini menjanjikan keajaiban pada para pengikutnya. Manusia menurut aliran ini dibagi menjadi dua kelompok. Satu kelompok yang ketakutan atas tindak kekerasan. Kelompok kedua yang melawan kekerasan dalam hal ini, penguasa yang berbeda ideologi. Karena tindakan sekte Bathiniyah ini dirasa membahayakan akidah (ideologi) dan kehidupan manusia, maka pemerintah harus segera mengambil langkah-langkah strategis untuk membasminya. Suasana sosial terus bertambah jelek, karena aliran ini selalu menerapkan ancaman pembunuhan bagi siapa saja yang menentang ideologinya. Aliran ini sungguh menimbulkan kecemasan dan ketakutan di hati para pejabat dan rakyat, termasuk para raja dan para pangeran serta keluarga. Mereka ketakutan untuk keluar istana. Tindakan dan pelayanan terhadap rakyat terpaksa dilaksanakan secara rahasia. Sultan Barkyaruq berupaya memerangi sekte ini, dengan infiltrasi dan memecah barisan di internal aliran

ini. Ternyata tindakan ini memakan sejumlah korban. Mayoritas korbannya adalah rakyat yang tak berdosa. Haramisi teman studi al-Ghazali di Nidamiyah dan sebagai murid al-Juwayni nyaris menjadi korban pembunuhan, Andaikan tak diselamatkan oleh khalifah al-Mustadzhir (487 H / 1904 M)).

Ancaman dan bahaya sekte bathiniyah ini mencapai puncaknya, ketika pengikut aliran ini berani mengganggu bahkan merampok rombongan *(kafilah)* jamaah haji. Ini terjadi ketika konflik perebutan kekuasaan terjadi di antara para Sultan Seljuq itu sendiri. Setelah konflik usai dan kendali kekuasaan berada di tangan Sultan Muhammad, sang Sultan ini bergegas memerangi sekte ini dan memaksa mereka untuk lari dan terkepung di Asbahan. Sultan dalam perang ini berhasil membunuh Ibnu 'Ukkasy, salah seorang pemimpin aliran politik berbahaya ini. Sultan Mahammad juga mengirim tentara untuk menaklukkan dan menghancurkan Hasan al-Shabbah dan para pengikutnya di benteng "kematian". Tetapi sayang, sang Sultan wafat sebelum penyerangan, sehingga pasukan penyerang itu ditarik mundur.

Al-Ghazali, – walaupun secara militer dan aksi kekerasan tak terlibat –, sangat memusuhi aliran al-Bathiniyah ini. Beliau menulis sejumlah buku, khususnya kitab yang berjudul "al-Mustadzhiri"[3], yang memang ditulis untuk memenuhi permintaan khalifah al-Mustadzhir Billah. Kitab ini mematahkan pemikiran "kemungkinan diperolehnya kebenaran dari imam yang makshum", yang menjadi kepercayaan dan ideologi aliran al-Bathiniyah. Kebenaran menurut aliran ini mustahil dapat diraih, kecuali mendapatkan anugerah inspirasi *(ilham)* secara langsung dari Allah melalui pemimpin yang terjaga dari dosa *(al-imam al-ma'shum)*.

3 Buku ini populer juga dengan judul *al – Fadhaih al – Bathiniyah* (kejahatan – kejahatan sekte kebatinan). kemudian buku ini diterbitkan dengan judul, *Fayshal al-Tafriqah Bayan al-Islam wa al-Zandqqah*

Perkembangan Budaya

Sangat sulit untuk menentukan secara cermat ”fenomena dan kemajuan budaya” pada masa tertentu. Khususnya budaya yang berkembang pada abad kelima hijriah. Persoalannya tidak sesederhana topik yang diberikan. Tetapi ini membutuhkan pengetahuan mendalam tentang budaya yang berkembang sebelum dan sesudah abad kelima itu. Untuk menyederhanakan dan mempermudah pemahaman, kami terpaksa memaparkan berbagai indikator budaya yang populer sebelumnya, serta akulturasi dan singkritisme, berdasarkan data-data yang diperoleh.

Dari data-data tersebut kami dapat menyatakan, bahwa ”kekacauan” dan ”gonjang-ganjing” politik menjadi ciri khas yang menonjol pada abad II-V H dan dua abad berikutnya. Abad V hijriah dapat dianggap sebagai tahapan penting di antara beberapa tahapan terjadinya kontak dan interaksi budaya yang terus berkembang secara dinamis. Bahkan kami berani menyatakan bahwa abad V adalah masa tertanamnya fondasi pemikiran sebagai landasan bagi dinamika dan perkembangan sejarah pemikiran Arab-Islam, berikutnya.

Pada abad ini produk pemikiran yang berkembang sebelumnya (teologi, filsafat, fikih hadis, tafsir, usul fikih, fatwa sahabat dan tasawuf) tumpah ruah dalam ”kemasan” baru, dimana para pemikir saat itu dapat mengambil manfaat untuk memantapkan inovasi dengan kemasan dan metode yang menampung semua produk pemikiran yang akan terus berkembang. Kami tidak akan memaparkan seluruh perkembangan yang populer dan dominan sebelumnya. Kami anggap cukup memaparkan kecenderungan budaya pemikiran yang dominan pada abad V yang diwakili oleh al-Ghazali.

Saat itu pengaruh budaya Yunani tampak jelas pada Filsafat Islam yang digagas oleh al-Kindi (185 – 260 H / 801 – 873 M), al-Farabi (257 – 339 H / 870 – 950 M) dan Ibnu Sina (370-428 H / 980-1037 M). Abad ini juga tampak mistisisme makin berkurang yang berakar pada budaya

India, Persia dan Yunani yang berpengaruh pada tasawuf. Ilmu Kalam (teologi) tampak menancapkan akar keislaman yang dominan, pada abad V ini, dengan indikator usul fikih dan fikih telah terkodifikasi dengan sempurna. Tentu Alquran sebagai induk rujukan kaum Muslim telah ditulis secara sempurna dan tersebar di seluruh antero negeri.

Kami dapat membagi perkembangan budaya pada masa Dinasti Abbasiyah pada tiga periode ;

a. Era penerjemahan dan alih bahasa karya-karya ilmiah dari berbagai bahasa, khususnya Yunani ke dalam bahasa Arab. Aktifitas ini mencapai puncaknya pada masa khalifah al-Makmun (198 H / 813 M).
b. Era produktifitas, sebagai akibat penerjemahan, menjadikan Filsafat Islam sebagai disiplin ilmu yang mandiri. Pada era ini muncul pertarungan dahsyat antara aliran filsafat dan ulama kalam yang diwakili oleh kelompok Asyari dan Muktazilah. Walaupun di antara internal dua aliran ilmu Kalam ini selalu terjadi pertarungan yang tak kunjung usai.
c. Era perpaduan antara dua masa di atas ; yang memunculkan mazhab dan aliran baru, pada waktu yang sama, muncul pula aliran-aliran fundamental yang menentang dan melawan semua infiltrasi budaya. Tetapi, dalam realita, hampir total semua mazhab secara alami menerima perpaduan budaya itu di sini, kiranya perlu menyampaikan pandangan Ibn Khaldun dalam kitab “al-‘Ibar” berikut :

   “Kota Baghdad diperindah dengan aneka arsitektur bangunan yang belum pernah dicapai oleh kota-kota dimanapun di seluruh dunia, yang saya tahu. Tetapi akhir perjalanan dinasti ini penuh dengan intrik, korupsi, pelacuran dan premanisme. Bisa saja intrik dan fitnah itu muncul dari para pengikut mazhab, perbedaan pandangan tentang *khilafah* versus *imamah*, antara

Ahlussunnah melawan Syiah, dan antara Syafi'iyah melawan Hanabilah; khususnya masalah penyerupaan *(tasybih)* dan sifat-sifat Tuhan. Mereka menisbatkan perbedaan pandangan itu pada Imam Ahmad bin Hanbal padahal beliau jauh dari perdebatan seperti itu".

Akibatnya perdebatan dan saling menyalahkan antara yang satu dengan yang lain marak terjadi, yang pada ujungnya menimbulkan anarkhisme yang merugikan semua pihak, terutama di kalangan awam, peristiwa seperti itu kerap terjadi tanpa ada yang mampu menghentikan.

Ibnu Khaldun selanjutnya menyatakan ;

"Abu al-Nashr bin Abi al-Qosim al-Qusyairi" menunaikan ibadah haji 469 H. Sepulang haji, ia datang ke Baghdad untuk menyampaikan kuliah di Universitas Nidamiyah dan pengajian di beberapa "pesantren". Pada beberapa kuliah dan pengajian ia membela dan memperkuat teologi al-Asy'ari. Pandangan dan pemikirannya ini memicu protes dari kalangan Hanabilah. Fanatisme di antara dua faksi tak dapat dibendung. Akhirnya terjadi saling serang, perampokan dan tindakan anarkhisme yang lain di dekat Universitas Nidamiyah itu".

Berdasarkan data-data di atas dapat dikatakan, bahwa abad V H menjadi representasi dari produk kerancuan pemikiran yang mendorong berkembangnya aliran pemikiran lain yang bertentangan.

Fenomena ini tampak seakan-akan menjadi produk benturan dari hiruk pikuk pemikiran yang terjadi waktu itu. Realita ini, mendorong kami untuk memberi catatan berikut :

Abad V H menjadi permulaan terjadinya koreksi terhadap propaganda sekte *al-Bathiniyah* Sekte ini muncul dengan sangat kuat, karena ideologi meseanis (ratu adil) al-Mahdi tidak realistis, mengingat

dinasti Fatimiyah "digulingkan" oleh Shalahuddin al-Ayyubi (532-589 H / 1137-1193 M). Dinasti Fathimiyah ini secara politik dapat dinilai sukses, memerintah Mesir selama 2 (dua) abad. Tetapi secara ideologi dan akidah bisa dinilai gagal; baik di Kairo maupun di Qayrawan, walaupun beberapa sekolah berhasil didirikan untuk tujuan ini. Demikian, akhirnya lapangan budaya di Mesir dan Marokko masih dalam pengaruh dominan Ahlussunnah walaupun hanya parsial dan tidak total. Dengan demikian tiga windu di awal abad V hijriah pengaruh ideologi dinasti Fathimiyah di kawasan Islam bagian barat sudah berakhir. Maksudnya ideologi politik dinasti ini sudah kehilangan relevansinya satu setengah abad sebelum kejatuhannya.

Kejatuhan ideologi di kawasan barat yang disusul dengan "kegagalan" secara politik di kawasan timur diimbangi "kemenangan" di bidang budaya. Sekte Bathiniyah ini menguasai sejumlah pusat studi di al-Rayy Asbahan dan Khurasan. Iran menjadi "pentas" bagi beberapa gerakan keagamaan dan filsafat. Pusat-pusat studi secara politik di bawah pengawasan Khilafah Abbasiyah. Kondisi yang makin terdesak memaksa sekte ini untuk bergerak dan berpaling pada bidang pemikiran, dengan bekerja secara sistimatis mempengaruhi kelas intelektual dan pusat-pusat studi. Seperti inilah model kampanye dan penyebaran sekte Bathiniyah dan aliran Syiah Isma'iliyah. Dengan demikian, berkembanglah gagasan baru yang meramu berbagai pemikiran; Pitagoras dan Neo Platonisme dalam bingkai dan watak ketimuran, di samping unsur pemikiran Persia yang berwatak zeroaster kuno ikut memberi andil. Inilah yang melatarbelakangi mantapnya sistem pengetahuan spiritual *(al-'irfan)* di Iran, yang kemudian menjadi landasan stagnasi filsafat dengan segala alirannya di sana.

Seperti inilah Iran mengenal pertarungan pemikiran yang kuat di antara aneka aliran yang populer saat itu. Keadaan ini memantul sekaligus memunculkan krisis intelektual di kalangan sejumlah

elite pemikir saat itu. Mereka berupaya menghindari bahkan secara sengaja "lari " dari krisis intelektual di atas. Kelompok ini di antaranya diwakili oleh al-Ghazali, ketika ia menganalisa perjalanan intelektualnya melalui karya autobiografinya,*"al-Munqidz min al-Dhalal"*[4]. Dalam buku ini ia mengemukakan alasan perpindahan dan kecendrungannya dari ilmu yang bersifat rasional, argumentatif dan filosofis *(al-burhani)* menuju ilmu yang menyejukkan hati yang spiritualis *(al-'irfani),* seperti dipraktekkan oleh kaum sufi yang sangat menyejukkan dan memuaskan hati nurani.

Pada abad V hijriah ini tasawuf berkembang pesat, dan mendapatkan pengikut dalam semua tataran kehidupan sosial dan politik, khususnya di Khurasan Persia, dan Irak pada masa khilafah Abbasiyah ketika berada di bawah bayang-bayang dua kesultanan pengikut Ahlussunnah ; al-Ghaznawiyah dan al-Seljuqiyah. Pada waktu itu negara melindungi institusi-institusi dan ordo-ordo tarekat di beberapa "pesantren" yang masing-masing dipimpin oleh seorang "kiai". Abu Said Abu al-Khayr memimpin gerakan tasawuf yang punya pengaruh luas di propinsi Khurasan pada masa Sultan Seljuq. Institusinya diberi subsidi oleh menteri Nidam al-Mulk dengan cara menarik dukungan rakyat secara politik dan spiritual.

Upaya itu dilakukan dengan tujuan "memerangi" laju perkembangan sekte Bathiniyah dan ideologi Isma'iliyah. Bahkan ideologi Bathiniyah dan paham keagamaan Isma'iliyah yang terrepresentasi dalam tasawuf Syiah tersebar luas seiring dengan pengaruh dinasti Fathimiyah. Ini dirasakan sangat mengancam paham keagamaan Ahlussunnah yang dikendalikan oleh dinasti Abbasiyah pada abad V hijriah itu.

"Pertarungan" yang dipimpin oleh para Sultan Seljuq yang beraliran Ahlussunnah melawan sekte Bathiniyah dan ajakan Isma'iliyah dengan sisipan penanaman benih-benih filsafat dalam

---

4 Lihat Abu Hamid Al – Ghazali, *al – Munqidz min al - Dholal,* (Beirut : Dar al – Fikr, 1985)

konten pemikirannya menjadi perintis munculnya arah baru dalam metode berfikir. Hal ini diperkenalkan pertama kali oleh Abu al-Ma'ali al-Juwayni dan mencapai puncaknya pada diri al-Ghazali, murid al-Juwayni. Arah metode baru ini terrepresentasi pada pola berfikir berdasarkan "Analogi Aristoteles", yang sangat rasional sebagai ganti metode berfikir menjadikan yang konkrit sebagai argumen adanya norma dan eksisnya yang abstrak, atau dugaan ungkapan lain, menjadikan cosmos (alam semesta) sebagai bukti adanya Yang Maha Ghaib (Allah) *(al-Istidlal bi al-Syahid 'ala al-Ghaib).* Metode baru ini diperkenalkan guna membela akidah Asy'ariyah melawan Muktazilah. Metode baru ini juga untuk membela akidah kaum salaf melawan sekte Bathiniyah, yang anti cara berfikir rasional berdasarkan analogi. Menurut sekte ini, kebenaran hanya dapat diperoleh dari "imam" yang terjaga dari dosa *(al-ma'shum)*. Metode baru ini juga berfungsi sebagai pemberi pencerahan "kerancuan cara berfikir para filosof".

Dalam kondisi yang serba rancu dalam keadaan perubahan yang sangat cepat dan dinamika yang sangat tinggi dalam tataran pemikiran, sosial dan politik; al-Ghazali lahir dan besar dengan teguh menatap segala peristiwa yang terjadi di sekitarnya. Ia terlibat langsung dalam kehidupan masyarakat, hidup menjadi pembela pemerintahannya, yang para raja dan pejabatnya ia nilai sebagai pengikut mazhab Ahlussunnah dan ideologi kaum salaf yang salih.

Biografi al-Ghazali (450-505 H / 1058-1111 M)

Nama lengkapnya Abu Hamid, bergelar *Hujjat al-Islam*. Lengkapnya Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. Ia termasuk di antara tokoh terpenting yang populer dalam Sejarah Intelektual Arab-Islam. Ia dikenal sangat menekuni filsafat. Ia lahir di Iran tepatnya di desa Thus pada 450 H/1058 M. Menghabiskan waktu studinya di Nisabur. Di tempat ini ia menjadi santri tokoh Ahlussunnah

Abu al-Ma'ali al-Juwayni, yang bergelar *Imam al-Haramayn*. Setelah sang guru ini wafat, al-Ghazali membangun pertemanan dengan Nidam al-Mulk, menteri dari kesultanan Seljuq. Ketika al-Ghazali baru berumur 34 tahun, sang menteri mengangkatnya sebagai Rektor Universitas Nidamiyah di Baghdad, Sejak 484-488H/1091-1095 M. Sejak menjabat sebagai Rektor itulah al-Ghazali menjadi populer di seantero negeri, karena ia mengajar di ibu kota Abbasiyah ; Baghdad. Integritas ilmiah al-Ghazali ini membuat Khalifah sangat segan dan menaruh hormat pada al-Ghazali. Ketika negara menghadapi persoalan yang pelik khalifah pasti minta saran dan *advice* al-Ghazali.

Ketika mencapai puncak popularitas dan kejayaan, ia meninggalkan jabatan Rektor dan sebagai guru besar. Ia menjauhi kota Baghdad dan sengaja menghilang dari hiruk pikuk kehidupan politik, selama kurang lebih sepuluh tahun. Sampai saat ini kami belum tahu pasti, tujuan dan rahasia dibalik sikapnya yang *nyeleneh* itu. Pribadi al-Ghazali diliputi oleh gempita pengagungan bahkan pengkultusan dari mayoritas kaum Muslim. Suatu pengkultusan yang tak cocok dengan kepribadiannya, yang kita ketahui melalui kitab-kitab karangannya yang ia tinggalkan.

Pada 499 H/1106 M al-Ghazali kembali mengajar di Universitas Nidamiyah Nisabur. Tak lama kemudian ia kembali mengisolasi diri *('uzlah)* kedua dan terakhir. Sebab pada 505 H/1111 M ia wafat di tempat kelahirannya Thus. Untaian kalimat terakhir yang keluar dari lisannya menjelang wafat adalah kalimat bijak yang membuat dirinya tenang untuk menghadap keharibaan Allah Yang Maha Kuasa.

Secara singkat, kami dapat membagi periode kehidupan al-Ghazali pada empat tahap.

1. Permulaan Hidup

Kegiatan ekstrakurikuler, terutama terkait hubungan intelektualnya dengan al-Juwayni, kami dapat mencatat tentang

kondisi psychologisnya melalui riwayat dan kesaksian teman studi seangkatannya sekaligus teman akrabnya Abd. Ghafir al-Farisi.

Ia menceritakan "Pada suatu malam, kondisi psychologis al-Ghazali mengalami perubahan mengejutkan. Ia berketetapan hati memilih "jalan menuju Tuhan". Keputusan ini dipilih setelah ia mendalami hampir semua disiplin ilmu, dengan kemampuan diskusi dan menulis. "Jalan baru" ini menyibukkan dirinya dengan meninggalkan aneka disiplin ilmu yang selama ini ia tekuni. Pikirannya fokus pada masa depan yang cerah sekaligus dapat dipetik manfaatnya di akhirat. Dari sini al-Ghazali mulai bersahabat dengan al-Gharmadi, sekligus ia berbaiat kepadanya untuk mengambil kunci tarekat. Konsekuensinya ia harus tunduk, mengikuti dan melaksanakan tugas-tugas ibadah, zikir, memperbanyak dan menekuni amalan sunnah dengan penuh kesungguhan dan perjuangan guna mencari keselamatan dan ketenangan hidup. Semua rintangan itu ia lampaui. Ia menanggung "derita dunia" demi mencapai kesyahduan spiritual.

Selanjutnya al-Gharmadi bercerita bahwa al-Ghazali mengkritisi dan mengoreksi sekaligus tenggelam dalam beberapa disiplin ilmu. Ia tekun dan bersungguh-sungguh mendalami beberapa kitab secara cermat. Ia ikuti penafsiran dan interpretasinya, sehingga pintu ilmu itu terbuka untuk dirinya. Untuk beberapa lama, ia menguji kemampuannya dengan menggunakan argumen untuk memecahkan masalah yang cukup rumit.

Diceritakan pula bahwa ia sudah mulai terdera oleh rasa takut. Perasaan ini selalu mengganggu pikirannya, yang membuat dia berpaling dan tak punya semangat untuk melakukan sesuatu seperti kebiasaannya.

Demikian… itulah yang terjadi, sehingga ia tekun menjalani latihan secara sempurna. Saat itulah ia menemukan "hakekat" kebenaran. Ia tertempa menjadi pribadi sufi seperti yang kami duga, baik dari prilaku maupun dalam praktek hidup sehari-hari.

Hidup sufistik yang selalu ingin meningkatkan pencariannya pada kebenaran mutlak menjadi watak yang lekat pada pribadi, dengan integritas yang sangat kuat. Itulah buah dan pengaruh "kebahagiaan" yang dilimpahkan dan dianugerahkan oleh Allah.

Pengamat yang jeli mengikuti empat tahap perjalanan hidup, dinamika pemikiran dan spiritualitas al-Ghazali akan dapat membedakan setiap tahapan tersebut secara spesifik. Tahapan itu bisa dideteksi ketika ia tenggelam untuk melakukan studi yang sungguh-sungguh terhadap semua cabang ilmu pengetahuan, sehingga ia mumpuni, mendalami, bahkan menjadi guru besar dalam semua disiplin ilmu tersebut. Ia berupaya secara jujur, agar ilmu-ilmu yang didalami itu membuahkan hasil "menentramkan jiwanya". Dalam hal ini ia gagal. Kemudian, ia kembali lagi menekuni ilmu, dengan cara mengajar ilmu-ilmu abstrak dan normatif itu. Akhirnya ia tenggelam dalam perjuangan dan gerak rohani (kedalaman spiritualitas) yang mendalam setelah melewati skeptisisme yang dahsyat.

Tahap I dan II ia jalani di Khurasan sebelum ia bertemu al-Juwayni. Sedang tahap III ia jalani ketika ia bertemu dengan al-Juwayni di Universitas Nidamiyah Nisabur. Di kota ini ia menjadi dekat dengan Nidam al-Mulk, seorang menteri dari kesultanan Seljuq dinasti 'Abbasiyah pada 484 H. Sampai di sini tahap pertama sejarah hidupnya berakhir. Tahap permulaan ia berada di Khurasan. Di kota inilah ia belajar fiqh pada Syeikh Ahmad Radhani, tepatnya belajar di kampung halamannya sendiri. Kemudian ia pergi ke Jurjan, di tempat ini ia mengikuti pengajian Abul Qosim al-Ismaili. Terakhir dalam tahap I, ia tinggal di Nisabur. Ia menamatkan aneka disiplin ilmu pada guru yang paling ia hormati al-Juwayni yang diberi gelar *Imam al-Haramayn*.

Pada tahapan ini al-Ghazali belajar fiqh mazhab syafii, sekaligus ilmu perbandingan mazhab. Ia juga mempelajari Ushul Fiqh, kalam, logika dan metode debat. Kemudian....secara intens ia menelaah karya-karya yang terkait dengan ilmu perdukunan

(al-hikmah?) dan filsafat. Dua disiplin ilmu ini ia tekuni secara sungguh-sungguh. Akhirnya, ia dinilai mumpuni ; dengan bukti ia mampu menulis dan membahas dua ilmu tersebut. Al-Juwayni sang guru sangat perhatian terhadap perkembangan keilmuan al-Ghazali itu. Secara terus terang sang guru bangga dengan perkembangan ilmiah muridnya yang genius itu. Walaupun – menurut sebagian penelitei – ia sangat "iri hati" pada al-Ghazali.

Selanjutnya al-Farisi bercerita; kemudian al-Ghazali sering datang ke Nisabur menemani sejumlah pemuda dari Thus yang ingin berguru pada al-Juwayni. Dalam belajar, ia dikenal sangat rajin, semangat dan bersungguh-sungguh, sehingga dalam waktu singkat ia mampu menyelesaikan studi. Ia selalu menjadi "bintang" di antara teman-teman seangkatannya, sekaligus ia hafal Alquran. Saat itu ia populer sebagai pemuda ahli debat dan diskusi yang paling cerdas. Para santri saat itu merasa sangat beruntung bisa mendapatkan ilmu dari al-Ghazali. Ia mengajar dan memberi arahan pada mereka. Dan ia sendiri tak pernah berhenti belajar. Kesungguhannya mengarungi ilmu, tak kenal lelah sampai mencapai puncaknya. Setelah itu, ia mulai mengarang kitab.

Al-Juwaini dengan segala predikat yang disandangnya berpendapat; al-Ghazali itu berbudi luhur, kaya pengalaman, fasih lisan dan lancar berbicara; pandangannya pada al-Ghazali tidak jernih. Ia menyimpan "rasa iri" dan ketidaksukaan. Sebabnya, karena al-Ghazali menyaingi dirinya dalam integritas, dalam kefasihan dan kelancaran berbicara. Sebetulnya ia menilai al-Ghazali belum layak untuk menulis kitab menyaingi dirinya. Walaupun ia selalu menampakkan kebanggaan pada murid kesayangannya itu. Seperti watak semua orang, ia merasa tersaingi. Kondisi "permusuhan batin" ini terus berlanjut sampai al-Juwayni wafat. Sampai tahap ini kami belum menemukan indikasi dan petunjuk yang menyatakan al-Ghazali mau masuk praktek sufisme. Indikasi ini hanya ditemukan pada masa kecil al-Ghazali pernah yang

belajar dan mempraktekkan hidup sufistik pada salah seorang sufi di kampung halamannya. Ternyata didikan awal itu terus membekas dalam nurani al-Ghazali, dan di akhir hidupnya ia aktif dan menggelorakan sekaligus berprilaku sufistik.

Di antara para tokoh yang banyak mempengaruhi perjalanan hidup al-Ghazali adalah al-Gharmadi. Al-Ghazali menjalin hubungan persahabatan sekaligus mengambil kunci tarekat *(bay'at)* dari al-Gharmadi ini. Sejak itu ia tunduk pada petunjuk dan arahannya dalam membiasakan ibadah dan tekun melaksanakan amalan sunnah istiqomah berzikir, dan sungguh-sungguh dalam mencari keselamatan dunia. Diceritakan, bahwa al-Ghazali mengeritisi semua ilmu, ia tenggelam untuk mendalami teknis ilmiah. Ia membiasakan diri untuk bekerja serius dan berinovasi dalam semua lapangan ilmu, terutama disiplin ilmu yang secara teknis agak rumit. Ia mencari pemahaman dan penafsirannya yang cocok dan benar, sehingga pintu penafsiran yang benar itu terbuka. Untuk beberapa waktu ia dalam kondisi ini, dan terus menerus menekuni ilmu dengan cara menerapkan teori-teorinya itu dalam realitas sekaligus menguji kelayakan argumen dengan contoh-contoh yang problematik dan absurd.

Komunikasi al-Ghazali dengan Nidam al-Mulk terjalin dalam kondisi ilmiah di atas. Terutama setelah al-Juwayni wafat, yang secara sadar diakui, bahwa sang guru ini punya pengaruh yang sangat besar pada diri al-Ghazali. Saya ingin mengingatkan bahwa sampai tahun 478 H kondisi budaya dan ilmu keagamaan al-Ghazali sudah sempurna. Sejak tahun ini ia mulai melatih diri untuk mempelajari sekaligus mempraktikkan kehidupan tarekat kaum sufi. Setelah al-Juwayni dan al-Gharmadi wafat tinggal dirinya satu-satunya pewaris bagi perjalanan dan masa depan ilmu-ilmu kemanusiaan (humaniora) dan ilmu agama. Yaitu ilmu yang tumbuh dan berkembang di Khurasan sebagai kota intelektual dan praktik kaum sufi. Ini yang akan ia jelaskan, - setelah itu, tentang

proses dinamika kehidupan rohaninya, seperti yang ia ungkapkan dalam autobiografinya *al-Munqid min al-Dhalal*.

2. Mengajar di Baghdad

Komunikasi antara al-Ghazali dan Nidam al-Mulk, setelah ia keluar dari Nisabur ke Camp pengasingan itu terjadi sekitar 478 H. Kami tidak tahu pasti, tugas dan jabatan apa yang diberikan oleh Nidam al-Mulk pada al-Ghazali antara tahun 478-484 M. Al-Subki dengan mengutip dari al-Farisi menyatakan: ”al-Ghazali keluar dari Nisabur..... selanjutnya ia berada di camp isolasi *(al-mu'askar)*. Sikap dan pilihan al-Ghazali ini diterima dan dihormati oleh Nidam al-Mulk. Karena integritas pribadi, kapabelitas, kharisma, popularitas, kemampuan menyampaikan, mempertahankan pendapat, kefasihan dan kelancaran bicaranya. Pilihan dan sikap al-Ghazali itu diterima dan dihormati oleh kawan dan lawan. Kemudian.....camp al-Ghazali itu menjadi ”rujukan” para ulama dan tujuan para tokoh dan pejabat. Camp ini bagi al-Ghazali menjadi center budaya untuk bertemu dan berinteraksi dengan para tokoh, baik mereka ini kawan, maupun musuh bebuyutan. Camp ini menjadi sarana untuk mencari solusi problem, kritik kebijakan dan nasehat untuk para pejabat. Karena itu nama al-Ghazali menjadi sangat populer di seantero negeri. Sampai....bagi orang yang mau ke Baghdad untuk mengajar atau menimba ilmu di universitas Nidamiyah tapi belum bertemu dengan al-Ghazali, digambarkan “rugi besar”. Ia pasti berusaha menemui al-Ghazali, cara ngajarnya, diskusi dan debatnya disukai dan diminati semua orang. Akhirnya al-Ghazali menjadi tokoh dan pemimpin masyarakat Khurasan dan Irak.

Di tempat lain al-Farisi menyatakan :”al-Ghazali mulai mengajar ushul fiqh, fiqh mazhab Syafii, perbandingan mazhab, dan aliran-aliran dalam Islam. Dalam semua disiplin ilmu di atas, al-Ghazali mampu menulis kitab. Dari kitab-kitab karangannyalah ia menjadi lebih populer dan punya “nilai lebih” dari ulama lain.

Kondisi ini menjadikan al-Ghazali punya tempat "tersendiri" di hati khalifah. al-Farisi melanjutkan :"setelah menelaah aneka disiplin ilmu yang cukup problematik, dan merealisir pemahaman itu dengan menulis beberapa kitab, al-Ghazali merasa ada sesuatu yang kurang dalam dirinya. Akhirnya....ia mencari dan terus mencari ...ternyata ia menemukan jalan...jalan hidup zuhud dengan cara bertasawuf. Ia meninggalkan kejayaan dan popularitasnya, untuk menyibukkan diri dalam amalan-amalan yang menjadi sokoguru ketakwaan dan bekal menuju akhirat.

Inilah "perubahan dahsyat" al-Ghazali menuju tasawuf. Ini terjadi pada 486 H. Kondisi ini dijelaskan juga oleh Abu Bakar bin al-'Arabi, dengan menyatakan, dalam tasawuf, al-Ghazali itu sangat mandiri dan tak terkait dengan ordo-ordo tasawuf yang mulai berkembang pada masanya. Ia sebetulnya ingin menciptakan ordo/ tarekat khusus untuk dirinya dan untuk kaum Muslim yang lain.

Dalam kondisi seperti ini al-Ghazali masuk ke kota Baghdad tahun 484 H, untuk dapat popularitas, dan kejayaan, seperti yang ia jelaskan sendiri. Ia mencari aliran (golongan) yang selamat. Dalam hal ini ia punya keimanan yang mutlak terhadap Allah, hari kemudian dan kenabian ; tanpa sedikitpun keraguan. Ia mengajar fiqh tidak bertujuan segala sesuatu itu dapat diatur dengan fiqh. Tetapi ia ingin pengembangan ilmu itu berangkat dari problem. Sebab, di hari kemudian, antara belajar dan mengajar itu tidak cocok. Ia sudah mulai belajar dan mengajar itu, sebagai realisasi tugas yang dititahkan oleh Nidam al-Mulk untuk membela teologi Ahlussunnah melawan ahli bidah, terutama sekte Bathiniyyah. Dengan demikian, apa yang menjadi fokus perhatiannya antara 484-486 H sehinnga berakibat terjadinya perubahan besar pada diri al-Ghazali. Kiranya ia sedang berjuang melepaskan diri dari cengkraman materi duniawi, menuju amalan akhirat dan "ilmu-ilmu rahasia", yang ia nilai lebih bermanfaat bagi masa depan hidupnya. Apakah di balik "perubahan

besar psychologis" al-Ghazali ini ada faktor-faktor internal spiritual keagamaan yang mempengaruhi? Sebenarnya faktor-faktor tersebut adalah konsekuensi adanya faktor eksternal yang akar dan benihnya sudah eksis dalam setiap tahapan perjalanan hidup al-Ghazali.

Pada Ramadhan 498 H, Nidam al-Mulk tewas di tangan salah seorang pengikut sekte Bathiniyah. Ada kemungkinan rencana jahat itu sepengetahuan Sultan Seljuq. Mengingat Nidam al-Mulk punya hubungan erat dengan khalifah. Padahal penguasa riil dalam dinasti Abbasiyah ketika itu adalah Sultan Seljuq. Peristiwa mengenaskan ini menimbulkan perubahan besar dalam kehidupan al-Ghazali, yang diliputi rasa cemas. Peristiwa ini mengganggu konsentrasinya, dalam arti ia sulit melupakan peristiwa itu. Karena itu, - cara terbaik untuk melupakannya – adalah meninggalkan urusan duniawi, seraya bersiap-siap menempuh jalan dengan cara berakhlak tasawuf yang akar dan benihnya tumbuh subur sejak lama dalam diri al-Ghazali.

Perubahan arah dan tujuan hidup ini terjadi pada awal tahun 486 H, seperti dikemukakan oleh Ibn al-'Arabi di atas.

Walaupun ungkapan Ibn al-'Arabi itu berdasarkan pertemuan dirinya dengan al-Ghazali tahun 490 H atau antara tahun 488-490 H di Baghdad, realitanya pada masa dua tahun tersebut al-Ghazali masih gemar membaca dan mendalami buku-buku filsafat, dengan prilaku yang cenderung sufistik. Al-Ghazali merasa, karya-karya filsafat harus terus didalami – karena modal dasar berfikir filosofis sudah dikuasai – untuk "mengalahkan dan mematahkan" argumen rasional para filosof. Al-Ghazali tidak keluar dari Baghdad dan tak meninggalkan istana khalifah sampai akhir 4 tahun 490 H. Pada tahun ini ia meninggalkan kejayaan popularitas jabatan, harta, sahabat dan anak. Ia belum merasa "betul-betul tenang", sampai ia bisa menempatkan adiknya (Ahmad) sebagai "dosen" pengganti dirinya di Universitas Nidamiyah. Ia harus mengamankan kebutuhan pokok keluarga dan anak-anak. Setelah semua itu beres,

ia memutuskan untuk keluar Baghdad untuk melaksanakan ibadah haji ke Baitulharam di Makkah. Dalam hatinya, - sepulang haji – nanti, ia akan tinggal di Syiria (Syam).

Paparan biografi ini memunculkan beberapa pertanyaan. Kenapa al-Ghazali tidak menyiapkan pola hidup sufistiknya itu sejak tahun 486 – 488 H? Mengapa ia memutuskan keluar dari Baghdad pada tahun 488 H? Mengapa ia masih ingin mengamankan kursi jabatan fungsionalnya sebagai dosen kepada saudaranya? Mengapa ia merahasiakan niatnya untuk keluar munuju Syiria, dan menampakkan, ia hanya ingin pergi melaksanakan ibadah haji ke Mekkah? Walaupun demikian, sejak dini ia sudah menjelaskan bahwa dirinya meninggalkan ”segala jabatan” dan tak akan kembali untuk meraihnya lagi.

Beberapa pertanyaan di atas, sebagian dapat diberi interpretasi, seperti dijelaskan oleh Caradivo, bahwa ”al-Ghazali sejatinya tidak butuh seluruh rangkaian pentas cerita di atas, sampai pada keputusan ; bahwa prilaku tasawuf adalah jalan satu-satunya untuk mencapai *”al-ma’rifah”* (mengenal Allah). Konsekuensinya, keinginan untuk menempuh hidup bersama kaum sufi pada waktu itu tak perlu menjadi pusat perhatian, sebagai pendorong utama ia harus keluar dari Baghdad sebab *basic* al-Ghazali itu sufi. Ayahnya sufi, yang menjadi perhatiannya adalah kaum sufi. Orang-orang sekitar, – ketika ia masih anak-anak – juga komunitas sufi. Ketika ia menginjak usia remaja, kemudian pemuda, orang-orang dekatnya adalah orang-orang yang tulus bertakwa. Atas dasar pemikiran ini Romo Farid Jabr berpendapat, bahwa yang mendorong al-Ghazali keluar dari Baghdad adalah kondisi politik internal khilafah Abbasiyah yang tidak kondusif, terutama makin menguatnya ideologi dan aksi kekerasan yang dilakukan oleh sekte Bathiniyah. Hal ini, ia harus merahasiakan kepergiannya ke Syiria. Sebab ia harus menjaga diri ; dari berbagai tindak kekerasan waktu itu, para pengikut sekte Bathiniyah belum menyebar ke Syiria.

3. ***'Uzlah* di Ujung Usia**

Sebelas tahun pasca al-Ghazali keluar dari Baghdad dan setelah ia kembali mengajar di Nisabur antara 488-499H "ketidakjelasan" masih menyelimuti perpindahan-perpindahan yang ia lakukan ketika mengisolasi diri *('uzlah)*. Apakah selama aksi 'uzlah itu ia selalu berada di Syiria? Apakah ia pernah pergi ke Mesir, seperti dikemukakan oleh sebagian sejarawan? Kapan – tepatnya – ia kembali ke tanah kelahirannya?

Berdasarkan paparan sejarah yang diyakini benar, kami dapat mengetahui perjalanan 'uzlah ini. Tahun 489 H al-Ghazali sudah tinggal di Damaskus (ibukota Syiria). Pada Jumadi al-Tsani 490 H Ibnu al-'Arabi menemui al-Ghazali di Baghdad ; ia dikelilingi oleh para santri dan pengagumnya dengan sikap kultus individu. Ia mengajar seraya menjelaskan kontens kitab *Ihya'*. Pada Zulqaidah 499 H ia mengajar lagi di Universitas Nidamiyah Nisabur, atas permintaan menteri Fakhr al-Dawlah bin Nidam al-Mulk. Di sini ia mengajar dalam waktu yang relatif singkat. Sebab pada 10 Muharram 500 H. Fakhr al-Dawlah tewas terbunuh; maka al-Ghazali memutuskan untuk segera keluar dari Nisabur pada tahun itu juga. Selanjutnya, ia kembali ke tanah kelahirannya di desa Thus. Ia mendirikan madrasah disamping rumahnya untuk mengajar fiqh. Ia juga mendirikan "langgar kecil" yang khusus digunakan untuk zikir untuk *tawajjuh ilallah*. Al-Ghazali menghabiskan waktunya untuk berzikir,berdoa dan membaca Alquran dan menemani orang-orang yang salih dan bertakwa.

Menurut al-Farisi, pada akhir hidupnya ini al-Ghazali juga mendalami ilmu hadis yang menjadi titik kelemahannya dalam semua disiplin ilmu yang ia dalami. Ia terus berada dalam suasana "ketenangan spiritual" ini, hingga ajal menjemputnya pada 14 Jumadi al-Tsani 505 H. Sampai detik-detik terakhir hidupnya, ia masih terus menulis dan menyusun kitab. Kitab terakhir yang

beliau tulis berjudul *Iljam al-'Awam 'an 'Ilmu al-Kalam*. Kitab ini diselesaikan hanya beberapa hari dari kewafatannya.

EKSPRESI AKHLAK KAUM ṢUFI

Dalam pemahaman banyak pakar, akhlak dianggap lebih kuat kaitannya dengan etika dan tatakrama hidup antar sesama manusia. Karena itu, akhlak lebih sering diterjemahkan dengan etik atau etika. Anggapan ini –walaupun tak seluruhnya salah–, harus segera diluruskan; agar kita tidak terbelenggu dengan pemahaman yang sempit. Sebab, jika akhlak dipahami sesempit itu, tentu Rasulullah saw. tak akan bersabda:

بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ ٱلْأَخْلَاقِ

"Aku diutus (ke dunia), hanya untuk menyempurnakan akhlak" (Hr. Bukhari dan Ahmad), dan sabdanya: *"Sesungguhnya manusia yang terbaik adalah mereka yang terbaik akhlaknya"* (Hr. Muslim). Alquran juga tak akan menegaskan:

وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيْمٍ

"Sungguh Anda memiliki akhlak yang agung (Qs. Qalam: 4)".

Aisyah mengekspresikan Rasulullah dengan ungkapan:

كَانَ خُلُقُهُ القُرْأَنَ

"Akhlak Beliau itu adalah Alquran" (HR. Bukhari).

أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِيْنَ إِيْمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا

"Orang-orang mukmin yang keimanannya paling sempurna adalah mereka yang terbaik Akhlaknya (Hr. Bukhari)".

Karena pemahaman sempit itulah Abu Hamid al-Ghazali (450–505 H) perlu menjelaskan pengertian akhlak dalam beberapa kitab yang beliau tulis, terutama dalam karya monomentalnya *Ihya'Ulumiddin*. Akhlak dalam persepsi beliau adalah inti ajaran Islam. Akhlak harus menyeimbangkan dan memoderatkan prilaku manusia yang cenderung ekstrim dan berlebihan. Ketika manusia cenderung memilih hidup bergelimang dengan kekayaan duniawi, akhlak mengarahkan kecenderungan tersebut untuk ditarik agar ia mau hidup serba spiritual. Jika ia berprilaku sebaliknya, maka akhlak mengarahkan agar ia tak mengabaikan apalagi melupakan "bagian" duniawinya. Akhlak tidak melarang apalagi membatasi manusia untuk mencari kekayaan. Tapi akhlak hanya mengarahkan agar harta kekayaan yang ia peroleh dengan cara yang halal itu "tak mendominasi" pikiran dan "tak mengotori" hati nuraninya. Manusia boleh kaya secara duniawi, tapi hatinya harus selalu merasa miskin dan fakir terhadap rahmat dan kasih sayang Allah.

Dengan demikian, akhlak yang kemudian populer dengan tasawuf memfokuskan ajarannya pada kehidupan yang seimbang lahir batin. Seimbang lahir batin itu diaktualkan dalam kehidupan yang diistilahkan "serba bersih" secara lahir dan "serba suci" secara batin. Itulah inti dan watak manusia jika ia menginginkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Keseimbangan hidup bersih secara jasmani dan hidup suci secara rohani itulah esensi yang mungkin bisa dicapai oleh manusia yang mau "berjuang". Dan ini watak asli manusia sebagai anugerah dari Allah Swt. Dalam bahasa lain tasawuf mengajarkan bersih jasmani dan suci rohani. Dalam pengertian inilah al-Ghazali menuangkan pemikirannya ketika beliau membahas rahasia taharah (kesucian) dengan ungkapan berikut:

> "*Taharah* (kesucian) itu punya empat tingkatan. *Pertama,* menyucikan kondisi lahir dari aneka hadas.

Kedua menyucikan anggota tubuh dari kejahatan dan dosa. *Ketiga* menyucikan hati dari akhlak yang tercela. *Keempat* menyucikan hati nurani (*al-sirr*) dari segala ketergantungan pada selain Allah. Yang terakhir ini adalah watak kesucian para nabi dan wali"[5].

Konsep kesucian di atas terlihat jelas bahwa tasawuf mengajarkan kesucian yang seimbang antara dzahir dan batin. Tapi fokus utama dalam kajian tasawuf adalah pembersihan rohani pada selain Allah dan penyingkiran sifat-sifat yang menghalangi rohani manusia untuk "mendekati dan menjumpai Allah".

Kerangka berfikir dan ekspresi rasa tersebut berdasarkan pada pemahaman hadis Nabi laporan Umar bin al-Khattab ra. ia berkata:

"Pada suatu hari ketika kami sedang berada di sisi Rasul saw. tiba-tiba muncul seseorang yang berpakaian sangat putih dan rambut sangat hitam. 'lusuh' sebagai indikator perjalanan jauh tidak tampak pada diri orang itu. Tak seorang pun di antara kami yang mengenalnya. Akhirnya, ia duduk di samping Rasul saw. Ia menyandarkan lututnya ke lutut Rasul saw dan meletakkan kedua telapak tangannya di atas kedua paha Rasul, seraya berkata: "wahai Muhammad"! "Beri penjelasan aku tentang Islam"! Rasul menjawab: "(Islam itu) hendaklah Anda bersaksi bahwa Tuhan yang berhak disembah itu hanya Allah dan sesungguhnya Muhammad itu adalah utusan Allah, Anda menegakkan salat, membayar zakat, puasa Ramadan dan jika sudah mampu Anda pergi untuk melaksanakan ibadah haji ke *al-bayt"*. Ia merespon " Anda benar"! Umar berkata; "kami heran, orang ini bertanya kok membenarkan (jawaban Rasul)! Kemudian ia bertanya, "beri informasi

5 Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin* (Bairut: Dar Al-Fiqr Cet, I, 1993), 36

aku tentang iman"! Beliau menjawab: "(Iman itu), hendaklah Anda beriman kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab dan para rasul-Nya, serta hari kemudian dan beriman pada baik dan jeleknya *al-qadar*". Ia merespon, "Anda benar"! Ia bertanya lagi, "kasih informasi aku tentang *ihsan*"! Rasul menjawab; "(*ihsan* itu), hendaklah Anda beribadah kepada Allah seakan-akan Anda melihat-Nya, dan jika Anda tidak mampu melihatnya, maka Dialah yang melihat Anda". Ia bertanya lagi. "Beri informasi aku tentang hari kiamat"! Beliau menjawab; "yang ditanya tidak lebih alim dari pada penanya". Ia bertanya lagi' (jika begitu), kasih informasi aku tentang tanda-tanda kiamat! Beliau menjawab: "(diantara tanda kiamat) adalah seorang budak melahirkan tuannya, Anda akan melihat orang-orang *nyeker* (mereka berjalan tanpa alas kaki), telanjang dalam kondisi sangat miskin, berprofesi sebagai pengembala domba, mereka bersaing dan berlomba-lomba membangun gedung-gedung "pencakar langit". Kemudian orang itu pergi. Saya sendiri tertegun sejenak. Kemudian Rasul menegur saya, seraya bersabda: "Apakah Anda tahu siapa orang yang bertanya tadi itu? Saya jawab: "Allah dan Rasul-Nya lebih tahu". Beliau menjelaskan seraya bersabda: "Penanya itu malaikat Jibril, ia mendatangi Anda untuk mengajar agama". (Hr. Muslim).

Konsepsi *ihsan* seperti tersurat dalam hadis ini dipahami sebagai akhlak yang praktiknya tak boleh terpisah dari konsep Iman dan Islam. Karena ketiga konsepsi ini harus mengejawantah dalam pikiran yang dirasakan dan kehidupan yang dipraktikkan oleh manusia. Konsepsi *ihsan* yang identik dengan akhlak atau tasawuf, dapat dituangkan dalam gambar berikut:

KONSEP DASAR TASAWUF

KONSEP PRAKTIK TASAWUF

Untuk menuangkan konsepsi akhlak, tasawuf yang menjadikan Allah sebagai tujuan utama dinamika kehidupan manusia, al-Ghazali

menggambarkan ilmu tasawuf itu sebagai kotak segi empat. Kotak ini secara garis besar dibagi menjadi dua bagian, bagian pertama bidang rasa dan bagian kedua bidang prilaku. Bidang pertama berisi tatakrama hubungan manusia dengan Allah yang akan menghadapi dua tantangan yang tarik menarik. Tantangan pertama disebut rasa yang bisa menyelamatkan (*al-munjiyat*). Tantangan kedua disebut rasa yang bisa membinasakan (*al-muhlikat*). Bidang kedua berisi etika atau praktik ibadah kepada Allah dan etika berinteraksi dengan sesama manusia, makhluk yang bernyawa dan alam sekitar. Masing-masing bidang itu oleh al-Ghazali dibagi menjadi dua. Dengan demikian setengah dibagi dua sama dengan seperempat (½ : 2 = ¼). Konsepsi ini dapat digambarkan sebagai berikut:

Etika Ibadah pada Allah	**Etika Hubungan dengan Makluk**	**Etika Pembinasa (*al-muḥlikāt*)**	**Etika Penyelamat (*al-munjiyāt*)**
1. Ilmu dan Belajar 2. I'tiqad 3. Rahasia Bersuci 4. Rahasia Salat 5. Rahasia Zakat 6. Rahasia Puasa 7. Rahasia Haji 8. Membaca Alquran 9. Zikir dan Doa 10. Wirid-Wirid (*Awra>d*)	11. Etika Makan 12. Etika Nikah 13. Etika Kerja 14. Halal dan Haram 15. Percintaan, Persaudaraan dan Pertemanan 16. Isolasi Diri 17. Etika Bepergian 18. Etika Mendengar dan Rasa 19. Amal Ma'ruf Nahi Mungkar 20. Etika Hidup dan Akhlak Kenabian	21. Keajaiban Hati 22. Melatih Nafsu/ Jiwa 23. Petaka Dua Syahwat 24. Petaka Lisan 25. Marah, Dengki dan Iri 26. Jeleknya Dunia 27. Jeleknya Bakhil dan Cinta Harta 28. Jeleknya Ambisi dan Riya' 29. Jeleknya Sombong dan Kagum Diri 30. Jeleknya Penipuan	31. Tobat 32. Sabar Dan Syukur 33. Takut Dan Harapan 34. Fakir Dan Zuhud 35. Tauhid Dan Tawakkal 36. Cinta, Rindu, Cengkrama Dan Ridha 37. Niat, Ikhlas Dan Kejujuran 38. Mawas Diri dan Pengawasan 39. Berfikir dan Perenungan 40. Ingat Kematian

Inilah gambaran keseluruhan pembahasan kitab Ihya 'Ulumiddin. Masing-masing kotak al-Ghazali menggunakan istilah seperempat (*rub'un*). Sehingga pembahasan keseluruhan dalam satu kotak besar dibagi menjadi empat, masing-masing kotak disebut seperempat. Jika seseorang menginginkan *taqarrub* bahkan "melihat" dan bertemu Allah seseorang harus menempuh perjalanan

hidup seperti yang digambarkan secara umum oleh al-Ghazali dalam *outeline* kitab Ihya 'Ulumiddin di atas.

Karena fokus kajian tasawuf pada etika hubungan dengan Allah, maka konsepsi secara ringkas dapat dituangkan dalam gambar berikut:

Manusia bisa mencapai *taqarrub* dan menjumpai Allah jika ia mampu melakukan amalan yang menyelamatkan dan menghindari amalan yang menyelakakan. Selamat berarti berjumpa dengan Allah dan mendapatkan keridhaan-Nya. Celaka berarti jauh dan mendapatkan kemurkaan Allah. Ia harus meyakini bahwa pencipta amalan yang menyelamatkan atau amalan yang mencelakakan semuanya dari Allah. Itu Allah lakukan untuk menguji "perjuangan" manusia, apakah mereka mampu melaksanakan yang diperintah dan menjauhi yang dilarang.

Dalam Ihya 'Ulumiddin al-Ghazali tidak membahas secara spesifik tentang pengertian *maqamat, ahwal, mu'jizat, karamat,* dan *istidraj.* Ia membahas lima istilah penting dalam ilmu tasawuf ini hanya sebagai sisipan dalam beberapa pembahasan. Al-Ghazali

juga tidak membahas kaitan katagori manusia "terbaik" di sisi Allah seperti *al-shalihin, al-muttaqin, al-taibin, awliaullah, almukminin dan 'ibadurrahman* dan manusia terjahat seperti *al-mutakabbirun, al-khasirun, al-dzalimun, al-kafirun, al-mu'tadun, al-munafiqun* dan *al-musrikun*. Semestinya al-Ghazali mengatagorikan bahwa amalan yang menyelamatkan itu bisa mendapatkan bonus *karamat* sedang amalan yang mencelakakan bisa mendapatkan kesaktian (*istidraj*). Sisi lain yang cukup penting yang tidak dibahas dalam kitab Ihya 'Ulumiddin adalah perbedaan asasi antara wali Allah yang keramat dan wali setan yang dilaknat. Andaikan bahasan-bahasan pokok tersebut dibahas, niscaya kitab *Ihya 'Ulumiddin* menjadi kitab yang mengkaji ilmu tasawuf nyaris sempurna. Walaupun begitu sepengetahuan penulis kitab *Ihya 'Ulumiddin* adalah kitab terpopuler di seantero kitab-kitab dalam bidang ilmu tasawuf.

Konsepsi al-Ghazali tentang kaitan *karamat* dan *istidraj*

Gagasan Penyempurnaan

Kiranya akan lebih sempurna andaikan *outeline* bagian penting kitab Ihya 'Ulumiddin memaparkan secara praktis tahapan-tahapan

manusia dalam mengarungi hidup menuju Allah Swt. (*al-maqamat)*, dengan melaksanakan hal-hal yang menyelamatkan (*al-munjiyat*) dan menghindari hal-hal yang mencelakakan (*al-muhlikat*) yang dapat digambarkan dalam bagan berikut:

Popularitas *Ihya 'Ulumiddin*

Popularitas seseorang dan karya yang dihasilkannya dapat diukur dari respon, tanggapan dan reaksi terhadap seseorang dan

kitab yang dihasilkannya. Al-Ghazali dan kitab *Ihya 'Ulumiddin* termasuk diantara tokoh yang paling populer, baik di dunia Islam maupun di benua Eropa, Amerika, Afrika, Asia dan Australia. Popularitas ini sudah terjadi sejak al-Ghazali masih hidup, pasca kematiannya sampai di era modern ini. Abdurrahman Badawi dalam penelitiannya yang berjudul *Muallafat al-Ghazali*[6] mengemukakan bukti-bukti popularitas al-Ghazali dan kitab Ihya 'Ulumiddin yang dapat diringkas dalam tabel berikut ini:

Tabel 1. Kitab-kitab karya al-Ghazali dan yang dinisbatkan padanya.

Kitab-kitab karya al-Ghazali	Karya yang diragukan	Kitab-kitab yang pasti bukan karya al-Ghazali	Kitab-kitab yang dinis-batkan pada al-Ghazali	Manuskrip karya al-Ghazali yang belum terbit
73 judul	22 judul	31 judul	48 judul	76 judul

Tabel 2. Eksistensi dan popularitas *Ihya 'Ulumuddin*.

No.	Manuskrip	Perpustakaan	Negara	Nomer
1.	Berlin	Berlin	Jerman	1679/1706
2.	Wina	Wina	Swiss	1656
3.	Besyawer	Besyawer	Austria	894/900
4.	Museum Britanica	Museum Britanica	Inggris	1432,8/854
5.	Diwan al-Hindi	Diwan al-Hindi	India	602/10
6.	Budli I	Budli I	India	287,295,297
7.	Aljazair	Aljazair	Aljazair	554/8
8.	Bani Jami'	Aljazair	Aljazair	693/5

Tabel di atas hanya representasi dari 100 manuskrip yang disimpan dalam berbagai perpustakaan di beberapa negara baik di Eropa, Afrika dan Asia.

6 Abdurrahman Badawi, *Muallafat al-Ghazali,,* (Kairo: Darul Ma'rifat, Cet II, 1996), 59

Apologi dan Menentang Kitab Ihya

Rupanya ketika kitab Ihya tersebar dan dibaca oleh ulama dan intelektual pada masa al-Ghazali masih hidup telah mendapatkan respon dan tanggapan baik yang positif maupun yang negatif. Untuk itu al-Ghazali perlu menjawab tanggapan tersebut dengan menulis beberapa judul kitab yang diantaranya: (1) *al-Imla 'ala Musykil al-Ihya* (2) *al-Ajwibah al-Muskitah 'an al-Asilah al-Mubhitah* (3) *al-Ajwibah al-Muskitah 'an al-Musykilah al-Mubkitah.*

Pada sisi lain pembela terhadap kitab Ihya tidak dilakukan oleh al-Ghazali sendiri tetapi juga oleh ulama lain yang pendapat mereka sejalan dengan substansi kitab Ihya. Untuk itu, mereka perlu menulis beberapa kitab yang diantaranya: (1) *Ta'rif al-Ahya Bifadail al-Ihya* oleh Abdul Qadir al-Idrus (w. 1038 H/1628 M). (2)*Risalah fi Bayani Fadli Ihya Ulumiddin,* pengarangnya tidak diketahui, dan manuskripnya terdapat di perpustakaan al-Azhar nomer 91 (*majami'*). (3)*Tasyidu al-Arkan fi Laisa fi al-Imkan Abdaa minma Kana*, oleh Jalaluddin Assuyuti (w. 1911 H). (4) *Risalah fi al-Radd ala Man I'tarada 'ala Ghazali,* pengarangnya tidak diketahui. Naskah ini masih dalam bentuk manuskrip yang terdapat di perpustakaan Darul Kutub al-Mishriyah nomer 210 (*majami'*).

Sedang ulama yang menentang substansi kitab Ihya juga menulis beberapa kitab, diantaranya: (1)*I'lamu al-Ahya bi Aghlath al-Ihya*, oleh Abul Faraj Abdurrahman al-Jauzi (w. 597). (2)*Ihya Mayyiti al-Ahya fi al-Radd 'ala Kitab al-Ihya,* oleh Abul Hasan bin Sakar. (3) *Adya al-Mutalali fi Ta'aqqubi al-Ihya li al-Ghazali,* oleh Ahmad bin Muhammad bin Munir al-Iskandari (w. 863). (4) *al-Kasyfu wa al-Inba 'an al-Mutarjim bi al-Ihya*, oleh Abu Abdillah Muhammad bin Ali bin Umar al-Maziri (w. 536). (5)*Qaidah fi al-Radd 'ala al-Ghazali fi al-Tawakkul,* oleh Ibn Taimiyah, dan masih banyak lagi karya-karya yang menentang substansi kitab Ihya Ulumuddin.

Komentar dan Ringkasan Kitab Ihya.

Dalam perjalanan waktu setelah para Ulama mendalami substansi kitab Ihya yang dinilai sangat bermanfaat bagi kehidupan kaum Muslim, maka di antara mereka perlu memberi komentar dan syarah agar tidak disalahpahami oleh para pembacanya. Untuk itulah Muhammad bin al-Husain bin al-Murtado (w. 1205 H/ 1791 M) perlu menulis kitab: *Idhaf al-Sadah al-Muttaqin fi Syarhi Ihya Ulumiddin.* Manuskrip kitab syarah ini tersimpan di perpustakaan Universitas Qurowiyyin di Feiz Maroko. Kemudian kitab ini diterbitkan dan dicetak di Feiz sendiri dan di Kairo dalam sepuluh jilid. Syarah kitab Ihya ini adalah yang terbaik di antara kitab-kitab syarah Ihya yang lain.

Mengingat bahasan dalam Ihya dinilai terlalu panjang dan luas, maka di antara para pengagumnya punya kemauan untuk meringkas pembahasannya agar pembaca tidak terlalu panjang meluangkan waktu dalam memahaminya. Untuk itulah, beberapa ringkasan kitab Ihya (*talkhish*) ditulis, (1) *Lubabu Ihya Ulumuddin,* oleh adik Abu Hamid al-Ghazali yaitu Ahmad bin Muhammad al-Ghazali. (2) *Minhaj al-Qashidin,* oleh Ibn al-Jauzi (w.597 H/1200 M). (3) *Ruh al-Ihya,*_oleh Ahmad Musa bin Yunus. (4) *Is'ad al-Ummah fima Jaa Bihi al-Quran wa al-Sunnah*, pengarangnya tidak diketahui. (5)*al-Mursyid al-Amin ila al-Mauidah al-Mu'minin min Ihya Ulumiddin*, oleh Jamaluddin Muhammad bin Muhammad Sai al-Qasimi Addamasqy. Dan ada sekitar 100 judul ringkasan kitab Ihya Ulumuddin dalam bahasa Arab dan non Arab.

Terjemah dan Studi Terhadap Kitab Ihya.

Kitab Ihya ini tidak hanya dipahami dan dihayati oleh kaum Muslim saja, tetapi kitab ini menarik perhatian para pemikir kelas dunia, diantaranya: (1) D. B. Macdonald yang menulis buku: *Emotional Religion in Islam as Effected by Music and Singing*. (2)

H. Bauer: *Islamische Ethik*. (3) E. E. Calverley: *Ihya, the Book of Worship* terjemahan dari kitab Ihya berbahasa Arab. Dan masih banyak lagi komentar dan studi dalam bentuk tesis dan disertasi yang memperbincangkan substansi kitab Ihya Ulumuddin di berbagai perguruan tinggi terutama di benua Eropa, Timur Tengah (dunia Arab), Asia Selatan, Asia Tenggara, benua Amerika dan benua Australia.

Dari tabel dan pembahasan di atas tampak bahwa popularitas al-Ghazali dan kitab Ihya 'Ulumiddin melampaui pemikir mana pun baik di dunia Islam atau di Eropa, muslim atau non muslim. Kritik paling tajam dikemukakan oleh Zaki Mubarak dalam disertasinya yang ia ajukan pada Universitas Mesir (sekarang Universitas Kairo) pada tahun 1926 M berjudul *al-Akhlaq Inda al-Ghazali*. Menurutnya al-Ghazali paling bertanggung jawab bagi mundurnya dunia Islam di bidang ilmu pengetahuan, karena ia secara terang-terangan dalam Ihya 'Ulumiddin itu mengajak kaum muslimin untuk hidup "secara sufistik" dengan mengabaikan kemajuan dunia. Sayangnya, Zaki Mubarak dalam disertasi kedua yang ia ajukan ke Universitas Sourbon Paris Prancis pada tahun 1937 yang berjudul *al-Tasawuf al-Islami fi al-Lugah wa al-Adab* justru "bertobat" dari kritiknya, dan berbalik memuji al-Ghazali. Menurutnya dalam disertasi ke dua al-Ghazali telah memberi sumbangan yang sangat besar bagi kehidupan spiritualitas yang membuat dunia muslim tidak terjerumus pada keserakahan dunia dan ilmu pengetahuan seperti yang dialami oleh Eropa. Al-Ghazali menurutnya telah ambil bagian dalam pengembangan budaya dan sastra Arab.

Di Indonesia popularitas al-Ghazali dan kitab Ihya 'Ulumiddin menembus dua komunitas muslim; kalangan tradisionalis dan modernis. Kitab Ihya 'Ulumiddin dikaji secara tradisional di pesantren-pesantren dan dibaca secara modern di hampir seluruh perguruan tinggi dan kalangan pemikir-pemikir non muslim. Ihya

‘Ulumiddin diterjemah ke dalam bahasa Indonesia secara lengkap oleh Prof. Ismail Ya’kub, dan terjemahan sepotong-sepotong sesuai bab yang dilakukan di berbagai tempat dan penerbit sesuai kepentingan praktis masing-masing. Mudah-mudahan pengajian kitab Ihya ‘Ulumiddin yang berhasil kami tamatkan bisa mendinamisir kehidupan spiritualitas yang diidolakan oleh semua kalangan. *Wallahu a’lam.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrauf: Thaha, *Tahqiq Bidayatul Mujtahid*, Beirut: Dar al-Jil, 1989.

Al-Abar, Ibn, *Sirah Ibnu Rusyd*, Beirut: Dar al-Fikr, 1969

Al-Anshari, *Sirah Ibnu Rusyd*, Kairo: Dar al-Sya'b, 1979.

Al-Aqqad, Abbas Mahmud, *lbnu Rusyd*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1965.

Al-Dzahabi, *Sirah Ibnu Rusyd*, Beirut: Dar al-Jil, 1991.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *al – Fadhaih al – Bathiniyah*, Kairo : Daral-Sya'b, cet. III, 1998.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Faishal al-Tafriqah Bayn al-Islam wa al-Zandaqah*

Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Munqidz min al -Dhalal*, Beirut : Dar al – Fikr, 1985.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya 'Ulumuddin*, Bairut: Dar Al-Fiqr Cet, I, 1993.

Al-Subky, *Thabaqat al-Syafi'iyah*, Jillid IV, Kairo: Dar al-Ma'arif, 2011.

Al-Wahid al-Murakisy, Abd, *al-Mujib fi talkhis Akhbar al-Maghrih*, ar al-Sya'b, Kairo: 1964.

Badawi, Abdurrahman, *Muallafat al-Ghazali*, Kairo: Darul Ma'rifat, Cet II, 1996.

Ham, Ibnu, *al-Muhalla*, Beirut: Darul Kutub, 1988.

Lihat Abdul Wahab Sulaiman, *Tartib al-Maudhu'at al-Fikihiyah*, *Maktabah Wahbah*, Kairo, 1996,

Qal’ahji, Muhammad Rawas, *Mu’jam Lughah al-Fuqaha’*, Beirut: Dar al-Nafais, Cet I, 1996.

Renan, Ernest, Averrost I, *Averroisme*, Sourborn: University Press, 1954

Rouf, Thoha Abd, *Muqaddimah wa Dirasah al-Kilab Bidatul Mujtahid*, Beirut: Dar al-Jil, 1989.

Rusyd , Ibnu, *Fash al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari’ah Min al-Ittisal*, Tahqiq DR. Muhammad Imarah, Beirut: Dar al-Syuruq, 1986

Rusyd, Ibnu, *Manahij al-Adillah*, Tahqiq Muhammad lmarah, Beirut: Dar al-Syuruq, 1995.

Sulaiman, Abd.Hamid Abu, *al-Naqd al-Waraqi fi al-Tarikh al-Islami*, Riyad: Sahar Riyadh, 1994.

Ushaibi’ah, Ibnu, *Uyun al-Anba fi Thabaqat al-Athibba’*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1965.

Zaky Mubarak, *al – Akhlaq Inda al - Ghazali*, Kairo : Daral-Sya’b, tt.

بداية المجتهد
ونهاية المقتصد
الإمام القاضي
أبو الوليد القرطبي الأندلسي
الشهير بابن رشد الحفيد
المجلد الأول

II

BIDAYATUL MUJTAHID

بداية المجتهد ونهاية المقتصد

PEMIKIRAN FIKIH IBN RUSYD DALAM KITAB BIDAYATUL MUJTAHID

Latar Belakang Historis

A. Pemerintahan

Andalusia yang sebelumnya bernama Vandal dan sekarang bernama Spanyol adalah kawasan selatan benua Eropa. Sejak tahun 92 H, kawasan ini berkat ketangguhan Thariq bin Ziyad (wafat 102 H/720 M) menjadi bagian yang tak terpisahkan dari "kekhalifahan" dinasti Umayah yang berpusat di Damasykus. Sejak tahun ini pula roda pemerintahan di Andalusia diatur secara bergantian oleh para gubernur *(al-wali* dijamak: *al-wulah)* yang diangkat dan diberhentikan oleh "khalifah" di Damasykus.

Kondisi demikian terus berjalan, sampai memuncaknya krisis politik di pusat *khilafah* yang ditandai dengan tumbangnya dinasti Umayah sekaligus naiknya dinasti Abbasiyah, yang memindahkan pusat pemerintahan dari Damasykus ke Baghdad.

Pada saat dinasti "baru" Abbasiyah di bawah Abu al-Abbas al-Saffah (memerintah 132-136 H/750-754 M) yang melakukan pembersihan terhadap sisa-sisa keluarga dan pendukung dinasti Umayah, Abdurrahman bin Mu'awiyah yang kemudian lebih dikenal dengan nama Abdurrahman al-Dakhil (113-172 H/731788M) dapat meloloskan diri dan lari ke Andalusia. Kedatangan keluarga dinasti Umayah ini disambut gembira oleh mayoritas penduduk, sekaligus mengantarkan dirinya sebagai pendiri dinasti Umayah di kawasan

Eropa dengan Cordova sebagai pusat pemerintahannya. Dengan demikian, sejak tahun 138 H dinasti Umayah di Andalusia ini menjadi rival utama dinasti Abbasiyah yang berpusat di Baghdad.

Kendali politik di Andalusia terus berada di tangan keluarga Bani Umayah sampai Hisyam al-Mu'tad billah (wafat 418 H/1027 M) tanpa meninggalkan pewaris atau putra mahkota bagi kerajaannya.

Kevakuman "khalifah" dari keluarga Bani Umayah itu mendorong para gubernur pemimpin lokal (*al-amir* dijamak: *al-umara'*) untuk membagi daerah kekuasaan. Keadaan sistem kekuasaan pada masa terakhir ini dalam sejarah dikenal dengan "masa raja-raja kelompok" (*ashr al-muluk al-thawaif*).

Di antara para raja kelompok itu yang paling terkenal adalah raja Sivilla, Abu al-Qasim Muhammad bin Ubbad yang bergelar al-Mu'tamid 'Alallah (431-448H/1040-1095 M). Ia dapat mengatur managemen pemerintahan secara disiplin, sehingga kondisi sosial, politik, budaya ekonomi negara berjalan lancar normal. Kondisi ini mengantarkan negara pada kondisi sosial ekonomi yang sangat maju. Suatu kondisi yang belum pernah dicapai pada masa pemerintahan sebelumnya.

Tetapi, ketika ia menghadapi serangan para raja dari kawasan Eropa Barat dan Utara yang notabene Kristen, langkahnya untuk minta bantuan tentara pada Yusuf bin Tasyfin raja Barbar yang berpusat di Marakisy (Maroko) itu merupakan kesalahan fatal. Sebab, walaupun ia dengan bantuan Yusuf dapat menghalau serangan dari utara dan barat, kerajaannya akhirnya tumbang setelah Yusuf bin Tasyfin tergiur terhadap kemajuan ekonomi negara ini. Akhirnya raja Barbar ini balik menyerang menaklukkan negara yang kaya raya ini, sekaligus menangkap al-Mu'tamid Alallah sebagai tawanan perang pada tahun 483 H.

Maka sejak tahun itu, Yusuf bin Tasyfin (1019-1106 M) dan para pendukungnya mempermaklumkan diri sebagai penguasa

“Dinasti Murabithin”. Suatu dinasti yang kekuasaannya berpusat di Andalus dan menjangkau kawasan Afrika Utara, tepatnya Maroko sebagai pusat pemerintahan kedua setelah Andalusia.

Pada tahun 515 H, Muhammad bin Abdullah bin Tumart yang kemudian terkenal dengan gelar *al-mahdi* melakukan kampanye anti Dinasti Murabithin dari kota *Sus*. Akhirnya al-Mahdi dan pendukung utamanya Abd Mukmin bin Ali mempermaklumkan berdirinya *Dinasti Muwahhidin* yang berpusat di Cordova, Andalusia. Akhirnya pada tahun 541 H, ia dapat menaklukkan pusat pemerintahan Dinasti Murabithin di Marakisy sekaligus menjadikan pusat pemerintahan *Dinasti Muwahhidin* yang kedua setelah Cordova.

Pada tahun 558 H Abd Mukmin wafat dan digantikan oleh putranya Abu Ya’qub al-Manshur. Raja yang terakhir inilah yang mempunyai peranan penting dalam memberikan motivasi kepada Ibnu Rusyd (520-595 H) untuk belajar filsafat dan memberi komentar terhadap karya-karya filosof Aristoteles. Setelah al-Manshur wafat, ia diganti oleh putranya Yusuf Ya’qub (memerintah 580-595 H). berbeda dengan ayahnya yang sangat respek dan mencintai para cendekiawan, filosof dan para ulama yang lain, Yusuf bin Yakub dikenal sangat dekat dengan kalangan awam dan hanya membatasi pergaulan dengan para fuqaha. Pada masa raja terakhir inilah Ibnu Rusyd difitnah anti pemerintah dan dituduh zindiq dan murtad oleh kalangan fuqaha, sebagai akibat ketekunannya belajar filsafat.

B. Perkembangan Ilmu Pengetahuan

Interaksi kaum Muslim dengan pola budaya dan pola berfikir “barat” yang pada waktu itu masih didominasi kalangan gereja yang doktrinal dan irrasional, membuka jalan bagi mereka untuk menempuh jalan yang bersimpangan dengan kalangan gereja. Yakni, dengan cara menggiatkan penelitian khazanah ilmu, demi kemajuan bersama. Sikap kaum Muslim ini tentu sangat menarik perhatian

rakyat, terutama mereka yang merasa kebebasan berpikirnya “telah terpasung” oleh doktrin kalangan gereja.

Sikap penghargaan penguasa muslim terhadap ilmu itu direalisir dalam bentuk berdirinya “lembaga penelitian” dengan pola kerja yang mencakup segala aspek keilmuan yang berkembang pada waktu itu, seperti ilmu kalam, filsafat, tafsir, hadis, fikih dan bahasa.

Kegiatan “lembaga” ini meliputi pengiriman para sarjana untuk melakukan penelitian ke dunia Islam bagian Timur yang pada waktu itu menjadi pusat ilmu pengetahuan, seperti Baghdad, Kairo, Damasykus dan Hijaz (Mekah - Madinah).

Namun, motivasi pengembangan ilmu pengetahuan dalam arti luas yang secara intensif didukung oleh penguasa, terutama pada masa khalifah al-Mustanshir billah (350-366 H/951-976 M) itu tidak berlangsung lama. Sebab pada masa Hisyam al-Muayyid (366-399 H) kegiatan lembaga di atas praktis tidak berjalan, karena arah kebijakan pemerintah berubah untuk lebih “mengayomi” kalangan awam dan condong untuk melaksanakan ajaran Islam secara formalistik, sesuai dengan penafsiran para fuqaha.

Pada masa Hisyam inilah buku-buku filsafat, astronomi, mantiq dan buku-buku “sekuler” yang lain diperintahkan untuk dibakar atau dibuang. Hanya ilmu kedokteran dan matematika yang dianggap masih bermanfaat untuk dipelajari dan dikembangkan.

Para cendekiawan yang ketahuan membaca dan mengembangkan filsafat dan astronomi akan dituduh keluar dari Islam (murtad) dan dianggap menentang syariah.

C. Andalusia dan Perkembangan Mazhab Maliki

Dalam *Tarikh Tasyri'*, mazhab Maliki dan Hanbali dikenal sebagai pengembang metode tekstual (*mazhab ahl al-hadits*) dibanding dengan mazhab Hanafi yang lebih cenderung menggunakan rasio/akal untuk keluar dari kungkungan teks. Oleh

karena itu, mazhab ini dikenal dengan mazhab rasional (*mazhab ahl al-ra'yi*). Sedang mazhab Syafii dikenal sebagai pengembang teori komprehensif yang berupaya memadukan antara pendekatan rasional tanpa harus lepas secara mutlak dari bingkai teks (*thariqah al-jami' baina al-nash wa –al'aql*).

Dalam kasus Andalusia yang rakyatnya dikenal cenderung rasional, justru mazhab Maliki yang berkembang di sana. Kenyataan ini jika tanpa pelacakan sejarah mazhabtampak antagonistik. Tetapi berkembangnya mazhab Maliki di Andalusia tak lepas dari peran penguasa, sehingga secara sosiologis rakyat merasa terikat dengan mazhab yang didukung oleh penguasa itu.

Tersebarnya mazhab Maliki ini bermula dari "pujaan dan dukungan" pendiri mazhab Maliki, Malik bin Anas (93-179 H/712-795 M) terhadap kebijakan politik Dinasti Umayah di Andalus yang cenderung dekat dan mematuhi fatwa fatwa ulama. Pujaan Malik dari Madinah itu menggema di Andalus, hingga terdengar oleh khalifah kedua Dinasti Umayah, Hisyam bin Abdurrahman. Oleh karena itu, Hisyam yang sangat membutuhkan dukungan para ulama 'Timur untuk memperkuat posisi Dinasti Umayah dalam persaingannya dengan Dinasti Abbasiyah memberi dukungan penuh untuk menyebarkan fikih mazhab Maliki. Dukungan tersebut dibuktikan dengan mengangkat murid-murid Malik yang pernah belajar di Madinah, diantaranya Ziyad bin Abdurrahman dan Yahya bin Yahya al-laitsi untuk menduduki jabatan penting di lembaga peradilan. Dan diantara ulama mazhab Maliki ada yang mendapatkan kepercayaan menduduki jabatan politik. Buku-buku tulisan Malik dan murid-muridnya dapat subsidi dari pemerintah untuk disebar ke pusat-pusat ilmu pengetahuan dan masyarakat luas. Oleh karena itu, fikih Maliki berkembang menjadi mazhab resmi negara. Dan para fuqaha ikut ambil bagian dalam mengatur roda pemerintahan di Andalusia. Pengaruh fuqaha Maliki terus berlanjut sampai masa

Ibnu Rusyd, bahkan sampai dinasti ini sirna dari Andalusia.

Biografi Ibnu Rusyd

Dalam suatu diskusi yang pernah saya ikuti, pernah terlontar bahwa kitab *Bidayatul Mujtahid* bukan tulisan Ibnu Rusyd yang dikenal sebagai filosof, tetapi itu tulisan kakek atau ayahnya yang juga dikenal dengan nama lbnu Rusyd. Karena gaya bahasa *Bidayatul Mujtahid* berbeda dengan gaya bahasa yang dikemukakan dalam kitab-kitab karangannya yang lain.

Agar persoalan ini menjadi jelas, kiranya perlu dikemukakan sejarah singkat ketiga ulama yang sama-sama terkenal dengan nama Ibnu Rusyd itu.

a. Ibnu Rusyd *al-Jadd* (445-520 H)

Untuk membedakan ketiga nama itu para sejarawan memberi tambahan di belakang nama Ibnu Rusyd. Ibnu Rusyd al-Jadd untuk menunjuk pada pendiri keluarga besar lbnu Rusyd. Nama lengkapnya Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Maliki. Ia seorang pakar fikih terkemuka dan pernah menjadi hakim di Cordova. Pada masanya, ia punya peran politik yang cukup penting. Hal ini ditandai dengan kemampuannya meredam pemberontakan dan kerusuhan di daerah-daerah propinsi di Andalusia. Ia pernah diangkat menjadi Duta Besar keliling, diantaranya dikirim ke Maroko untuk meminta pengertian Sultan dalam pembagian kekuasaan antara Andalus yang berpusat di Cordova dan Maroko yang berpusat di Markisy. Ia menjadi penasehat bidang agama bagi para amir kerajaan Murabithin. Diantara karyanya adalah *al-Muqaddimat*, *al-Bayan wa al-Tahshil*, *Ikhtishar al-Mubsuthoh* dan *lkhtisar Musykil al-atsar li al-Thahawi*.

Ibnu al-Faran, Imam masjid Cordova mengumpulkan fatwa-fatwa Ibnu Rusyd *al-Jadd* itu dengan judul *al-Warran*. Manuskrip

ini sekarang tersimpan di perpustakaan Paris Perancis. Menurut para peneliti, kitab ini mempengaruhi pola pemikiran filosof Ibnu Rusyd *al-Hafid*. Ibnu Rusyd *al-jadd* wafat pada hari Ahad dan dikuburkan pada hari Senin, 21 Dzalqa'dah 520 H, satu bulan sebelum kelahiran cucunya, yang nanti menjadi sangat populer, Ibnu Rusyd *al-Hafid*.

b. Ibnu Rusyd *al-Ab* (497-564 H)

Nama aslinya Ahmad dengan nama Abu al-Qasim, lahir 495 H/ 1094 M di Cordova. Ahmad inilah ayah Ibnu Rusyd *al-Hafid*, pengarang *Bidayatul Mujtahid*. Ia mengikuti jejak ayahnya (Ibnu Rusyd *al-Jadd*) dalam belajar dan meniti karir. Akhirnya ia dapat menjabat sebagai hakim di Cordova, suatu jabatan penting yang pernah dijabat oleh ayahnya. Ia wafat pada 564 14/1168 M. Yakni setelah ia dapat menyaksikan kecemerlangan anaknya (Ibnu Rusyd *al-Hafid*) dalam menggapai beberapa disiplin ilmu. Oleh karena itu, ia sangat bahagia dengan keyakinan anaknya itu akan menjadi pengganti terbaik sang ayah dan sang kakek yang akan mengangkat derajat dan popularitas keluarga Ibnu Rusyd.

c. Ibnu Rusyd *al-Hafid* (52(1-595 H)

Nama lengkapnya Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Ahmad bin Rusyd *al-Hafid* al-Andalusi al-Qurthubi al-Maliki. Di kalangan para ilmuwan barat ia dikenal dengan Averroes. Ia dilahirkan pada tahun 520 H/1126 M dan wafat pada tahun 595 H/1198 M.

Ibnu Rusyd *al-Hafid* ini menjalani masa kanak-kanaknya di tengah keluarga terhormat dan taat beragama. Seperti kita ketahui, ayah dan kakeknya dikenal sebagai hakim karir yang "bersih" dan berwibawa. Tradisi keagamaannya mengikuti saja didikan dan kebiasaan ayah dan kakeknya.

Mengingat kakek dan ayahnya mengikuti dan mendalami

fikih Maliki dan secara teologi mengikuti pola pikir Asyari, maka secara alami ia diajari fikih Maliki dan teologi Asyari oleh ayahnva sendiri. Kemudian ia juga meriwayatkan hadits dan menghafal kitab *al-Muwattha*' atas bimbingan ayahnya juga. Demikianlah apresiasi keagamaan dan keilmuan Ibnu Rusyd yang sangat kental dengan apresiasi keagamaan di tengah-tengah keluarganya. Suatu apresiasi yang kondusif yang nanti mendorong dirinya untuk haus mencari ilmu "melintasi" tradisi keagamaan dan keilmuan ayah dan kakeknya.

Menginjak usia remaja, ia terdorong untuk menuntut ilmu di luar lingkungan keluarga. Keinginannya itu ia realisasikan untuk berguru kepada beberapa ulama, diantaranya Abu al-Aim Basykawal, Abu Marwan bin Masarrah, Abu Bakar bin Samhun, Abu Ja'far bin Abd al-Aziz, Abdullah al-Maziri dan Abu Muhammad bin Rizq. Para ulama tersebut pada masa itu merupakan representasi fuqaha yang menonjol untuk kawasan Andalusia.

Kecerdasan Ibnu Rusyd mendorong dirinya untuk tidak hanya "terkungkung" dalam disiplin ilmu fikih, ushul dan kalam, seperti tradisi ayah dan kakeknya, tetapi ia terdorong untuk terus memburu "kebenaran" dan memperluas wacana pemikiran dalam semua lapangan ilmu. Ambisinya ini ia buktikan untuk menekuni bidang kedokteran, matematika dan filsafat.

Untuk itulah ia berguru kepada para dokter yang saat itu paling populer, diantaranya Abu Ja'far Harun al-Tirjali dan Abu Marwan bin Kharbul. Ia juga berguru dalam bidang filsafat kepada Ibnu Bajah (w. 53311) yang dalam literatur barat dikenal dengan nama Avinpace. Filosof terakhir ini merupakan filosof terbesar di Eropa sebelum Ibnu Rusyd.

Tetapi kebenaran hubungan guru-murid secara langsung antara Ibnu Bajah-Ibnu Rusyd menurut penulis sangat diragukan. Mengingat Ibnu Rusyd lahir pada 520 H, sedangkan Ibnu Bajah

wafat pada tahun 533 H. Yakni ketika Ibnu Rusyd masih berusia 13 tahun. Usia 13 tahun menurut penulis belum layak untuk menekuni filsafat.

Tetapi kalau dikatakan Ibnu Rusyd itu berguru pada Ibnu Bajah secara tidak langsung, yaitu melalui buku-buku karangannya, itu dapat diterima. Hal ini terbukti dari komentar Ibnu Rusyd terhadap pendapat Ibnu Bajah yang ia tuangkan dalam beberapa buku karangannya.

Ibnu Rusyd dan Dokter Abu Marwan bin Zuhr

Sejak kecil Ibnu Rusyd sudah berhubungan dengan keluarga besar Ibnu Zuhr. Suatu hubungan alami dan kondusif mengingat dua keluarga besar ini mempunyai kesamaan watak, tradisi dan wawasan keilmuan.

Hubungan kedua dokter ini bertambah kuat ketika mereka sama-sama menjadi dokter kesultanan. Keduanya saling bekerja sama dalam menyelesaikan berbagai masalah kedokteran. Ketika Ibnu Rusyd menulis kitab monumentalnya dalam bidang kedokteran bertajuk al-Kulliyat yang men jelaskan teori global *antropemetri*, Ibnu Zuhr ingin melengkapi karya teman sejawatnya itu dengan tekhnis operasional teori *antropemetri* itu. Tulisan lbnu Zuhr itu berjudul *al-Taysir*. Dengan demikian dua kitab tersebut menjadi saling melengkapi.

Ibnu Rusyd dan Raja Dinasti Muwahhidin

Tumbangnya Dinasti Murabithin yang disusul naiknya Dinasti Muwahhidin konon diantaranya karena dinasti pertama cenderung memasung kreatifitas dan inovasi para ulama. Pemasungan itu ditandai dengan pembakaran kitab yang berbau filsafat di beberapa kawasan di Cordova. Karena kitab tersebut menurut evaluasi pemerintah menyesatkan dan merusak akidah. Abd al-Mukmin

raja pertama Dinasti Muwahhidin merubah sekaligus membalik kebijakan "politik pemasungan" itu ke arah "kebebasan akademik". Karena itulah beberapa filosof bsar pada masa itu, seperti Ibnu Bajah, Ibnu Zuhr, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusyd terlihat sangat akrab dengan raja dan kalangan istana.

Untuk merealisir ambisi raja guna mengembangkan ilmu[1], setelah mendapatkan pengarahan dan dorongan dari Ibnu Thufail, Ibnu Rusyd berangkat melintasi laut menuju Marakisy, Maroko, guna melakukan studi banding terhadap institusi pendidikan di sana, agar dapat diadopsi ke Andalus. Pada waktu itu usia Ibnu Rusyd tidak lebih dari 28 tahun (548 11/1153 M).

Setelah Abd al-Mukmin wafat, ia diganti oleh putranya Abu Ya'qub Yusuf yang dikenal sebagai orang yang punya wawasan luas, mencintai ilmu dan menaruh hormat pada ulama. Kebijakan pertama yang diambil setelah dinnya dilantik sebagai raja adalah melakukan pendekatan dengan para ulama, diantaranya lbnu Thufail. Melalui Ibnu Thufail inilah para ulama dan sarjana dapat berdialog langsung dengan raja. Kesempatan ini mendorong Ibnu Thufail untuk mengajak teman akrabnya Ibnu Rusyd untuk bersama-sama mendampingi raja, dengan tujuan dapat mempengaruhi kebijakan pemerintah untuk memajukan ilmu pengetahuan.

Proses kedekatan Ibnu Rusyd dengan raja dapat kita ketahui dari penuturan pribadi Ibnu Rusyd berikut ini:

> *"Ketika aku menghadap Amir al-Mukminin Abu Ya'qub, kudapati beliau bersama Abu Bakar Ibnu Thufail dan para ulama lain. lbnu Thufail langsung memuji diriku, ayah, kakek dan segenap keluargaku. Suatu pujian yang*

1 Sebagian sejarawan berpendapat hahwa di antara sebab kejatuhan Dinasti *Murabithin* yang disusul dengan berdirinya Dinasti *Muwahhidin* itu karena al-Manshur (raja terakhir Dinasti Murabithin) mengambil kebijakan membakar buku-buku filsafat dan memusuhi para ulama dan kalangan intelektual non fuqaha.

sebetulnya terlalu berlebihan dan tak sesuai dengan realitas eksistensi diriku. Pertanyaan pertama yang disampaikan oleh Amir al-Mukminin setelah bertanya namaku, nama ayah, nama kakek dan nasabku adalah Bagaimana tanggapanmu terhadap pendapat para filosof yang menyatakan bahwa "langit" itu qadim? Mendengar pertanyaan itu diriku diliputi rasa takut dan malu. Karena itu aku menyampaikan alasan tak pernah belajar filsafat. Aku pun tak tahu sikap apa yang akan beliau putuskan bersama Ibnu Thufail. Tapi rupanya beliau maklum bahwa diriku berada dalam kondisi malu dan ketakutan.

Kemudian Ibnu Thufail menoleh padaku seraya menjelaskan pendapat Aristoteles, Plato dan seluruh filosof tentang pertanyaan Amir al-Mukminin di atas disertai penjelasan tentang protes para ulama terhadap pendapat para filosof itu. Aku mengetahui langsung "kehebatan" Ibnu Thufail dalam filsafat yang menurutku "kehebatannya" tak tertandingi oleh para filosuf lain pada waktu itu. Ia terus memberi motivasi dan memancing pertanyaan, sehingga aku mau berbicara. Dengan demikian Amir al-Mukminin dapat menilai "kemampuanku" dalam bidang filsafat. Menjelang aku pulang, beliau berkenan memberi hadiah uang, perhiasan berkwalitas tinggi dan kendaraan." [2]

Kejujuran Ibnu Rusyd dalam ungkapan di atas dapat memberi pengertian kepada kita bahwa:

1. Trauma pengekangan terhadap kebebasan berpendapat pada waktu itu masih cukup kuat, mengingat negara pernah menjadi alat kepentingan kelompok (baca: fuqaha) dengan menuduh para filosuf sebagai kafir dan anti Tuhan (*zindiq*).

---

2 Pengantar Ibnu Rusyd dalam Abd al-Wahid al-Murakisy, al-Mujib fi Talkhis fi Akhbar al-Maghrih, (Dar al-Sya'b, Cairo, 1964), h. 1-2

"Pengekangan" ini sangat kuat, terutama menjelang tumbangnya Dinasti Murabithin.

2. lbnu Bajah berperan sebagai "makelar" para ilmuwan untuk mendekatkan raja dengan para ilmuwan atau sebaliknya.
3. Mengingat potensi kemampuan ilmiah lbnu Rusyd, terutama bidang filsafat, memang dapat diandalkan, maka pilihan lbnu Rajah untuk mengajukan Ibnu Rusyd sebagai mitra dialog raja, merupakan pilihan yang tepat. Karena itulah, peran Ibnu Thufail dalam ikut memajukan ilmu pengetahuan pada masa Dinasti Muwahhidin harus dihormati dan tidak boleh diabaikan.

Komentator Buku-Buku Aristoteles

Sejak pertemuan bersejarah antara lbnu Rusyd, Raja Abu Ya'qub dan Ibnu Thufail di atas, keakraban Ibnu Rusyd dengan raja dan kalangan istana bertambah kuat. Kondisi ini bertambah kuat lagi setelah Raja Abu Ya'qub punya keinginan untuk menugaskan lbnu Rusyd melalui Ibnu Thufail menjadi komentator (s*yarih*) buku-buku filsafat karya Aristoteles. Proses penugasan ini diungkapkan oleh Ibnu Rusyd sebagai berikut:

> *Suatu ketika Abu Bakar bin Thufail memanggil diriku seraya berkata: "Sekarang ini aku mendengar Amir al-Mukminin sangat gundah, karena beliau sangat kesulitan memahami ungkapan Aristoteles melalui buku-buku terjemahan yang tersedia." Selanjutnya lbnu Thufail berkata: "Andaikan ada orang yang punya kemampuan sudi membuat review, ikhtishar dan komentar terhadap karya-karya Aristoteles tersebut, niscaya kegundahan Raja dan orang-orang yang mencintai filsafat akan segera teratasi. Aku yakin anda mampu untuk melaksanakan tugas ini, karena aku tahu betul kwalitas intelektual dan kecenderungan anda terhadap disiplin*

ilmu filsafat. Tugas berat ini tak mampu kulaksanakan, mengingat usiaku yang terlalu tua, dan tugas-tugas lain yang menurutku lebih penting." Keluhan lbnu Thufail yang dapat dipahami sebagai perintah melaksanakan tugas itulah yang mendorong diriku untuk mereview dan meringkas karyakarya Aristoteles.[3] *Demikian penjelasan Ibnu Rusyd.*

Dengan demikian ia mendapatkan kesempatan untuk tampil sebagai filosof muda yang akan berperan dalam komunitas intelektual di Andalus. Walaupun pada waktu itu posisi keilmuan Ibnu Rusyd belum dapat dikatakan "sejajar" dengan Ibnu Thufail.

Ibnu Rusyd: Sebagai Pengarang dan Hakim Agung

Kemampuan Ibnu Rusyd memberi komentar terhadap karya-karya Aristoteles menjadikan kedudukan dirinya semakin "bersinar" di mata Khalifah Abu Ya'qub Yusuf Karirnya sebagai pejabat secara bertahap dan meyakinkan terus menanjak.

Langkah simpati dan kepercayaan awal Khalifah kepadanya ditandai dengan pengangkatan dirinya sebagai hakim di Sivilla pada tahun 565 H/1169 M. DI kota inilah Ibnu Rusyd mulai memberi komentar terhadap karya-karya Aristoteles yang berjudul *al-Hayawan* dalam empat jilid. Pada akhir kitab syarah itu Ibnu Rusyd mengakui bahwa kitabnya itu masih jauh dari sempurna, dengan alasan dirinya sangat sibuk dan jauh dari perpustakaan Cordova.

DI Sivilla juga Ibnu Rusyd dapat menyelesaikan syarah kitab *al-Thabi'*. Kemudian pada 567 H/1171 M ia kembali ke Cordova. Di kota metropolitan inilah ia sangat serius mengomentari karya-karya Aristoteles yang lain. Ia mampu mengatur waktu antara tugas sebagai hakim yang harus melayani urusan publik dan sebagai

3 Pengantar Ibnu Rusyd, Op. Cit., h. 3

pengarang yang memerlukaan kondisi psikologi yang kondusif dan hati yang tenang. Kondisi ini dapat kita ketahui secara tersirat dari pengakuan Ibnu Rusyd pada catatan akhir dari kitabnya yang berjudul *mukhtashar al-Maqisthi*, ia menyatakan:

> *"Aku terpaksa menyingkat problema-problema yang terpenting. Sebab kondisi diriku tak ubahnya seperti seseorang yang rumahnya terbakar. Ia segera mengeluarkan perabot-perabot penting sedikit demi sedikit."*[4]

Pengakuan di atas meyakinkan kita bahwa ia berusaha sekuat kemampuannya untuk dapat mengatur waktu antara pekerjaan tekhnis dan upayanya untuk tidak terputus menulis kitab secara konseptual dan reflektif.

Sebagai konsekwensi dari jabatan fungsionalnya sebagai hakim, ia harus berkeliling dari suatu daerah ke daerah lain dan dari satu kota ke kota lain. Karena itulah is sering muncul, baik di beberapa kota di Andalus, seperti Cordova, Sivilla dan lain-lain maupun di beberapa kota di *Maghrib* (Maroko), seperti: Fez, Casablanca dan Marakisy. Di kota-kota itulah Ibnu Rusyd menulis karya-karya ilmiahnya. Misalnya di Marakisy ia menulis satu bab dari kitabnya yang berjudul *Juwhar ul-Ajram ul-Samawiyah* pada tahun 1178 M, kemudian kitab ini is selesaikan pada 1179 M di Sivilla.

Ibnu Rusyd Sebagai Hakim Agung (*Qadhi al-Qudhah*)

Pada tahun 578 H/1182 M Ibnu Rusyd dipanggil oleh Amir Yusuf untuk datang ke Marakisy, Maghrib. Kemudian sang Amir mengangkat ilmuwan ini sebagai dokter pribadinya menggantikan Ibnu Thufail yang sudah udzur karena lanjut usia.

Kemudian Ibnu Rusyd diangkat menjadi Hakim Agung yang

4 Pengantar Ibnu Rusyd, Loc. Cit, h. 54

berkedudukan di Cordova Ibu Kota Andalus. Suatu jabatan tertinggi dalam karier kehakiman, yakni jabatan terhormat dan bergengsi yang pernah dijabat oleh ayah dan kakeknya. Dengan demikian, impian sang kakek yang menginginkan cucunya menggantikan kedudukannya telah terbukti. Dengan jabatan ini kedudukan Ibnu Rusyd di kalangan elit politik betul-betul diperhitungkan. Sedang status sosialnya di mata rakyat semakin menonjol,yang mengantar-kan nama dirinya dan keluarganya mencapai puncak popu-laritas.

Tetapi ada hal yang aneh dalam perilaku Ibnu Rusyd sebagai hakim. Ia dikenal "ingin menghindar" dari vonis hukuman mati. Jika vonis itu harus dilakukan, ia menugaskan para deputinya untuk melakukan vonis hukuman mati itu.

Peran Politik Ibnu Rusyd

Peran politik Ibnu Rusyd ini dapat kita baca dari penuturan Ibn al-Abar

> *"Biasanya, banyak cara seseorang mendekati puncak kekuasaan. Itu ia lakukan untuk menambah wibawa, mengangkat derajat dalam kehidupan sosial serta untuk mendapatkan keuntungan material. Tetapi ini tidak berlaku bagi Ibnu Rusdy. Ia didekati kekuasaan, bukan mendekati. Dan kedekatan itu ia gunakan untuk menaikkan taraf kehidupan dan kesejahteraan rakyat Andalus secara keseluruhan."*[5]

Ini tidak berlebihan mengingat Ibnu Rusyd dibesarkan dalam lingkungan keluarga birokrat yang *zuhud-wira'i* dan ia tumbuh sebagai seorang ulama dan intelektual, bukan seorang politisi.

Setelah Amir Yusuf wafat dan diganti oleh anaknya yang bernama Ya'qub dan bergelar al-Manshur billah, sisi kedekatan Ibnu

---

5 Ibn al-Abar, Sirah Ibnu Rusyd, Beirut, Dar al-Fikr, 1969, h. 79

Rusyd di lingkungan istana bertambah erat. Hal ini terjadi karena sejak awal al-Manshur dikenal sebagai pecinta ilmu dan ulama. Kecenderungan inilah yang mendorong sang raja berhasrat untuk menjadikan Ibnu Rusyd sebagai partner diskusi, agar ia dapat ikut serta memecahkan problem keilmuan dan filsafat.

Kedekatan posisi Ibnu Rusyd ini dapat kita baca dan penuturan Abu Marwan al-Baji:

> *"Ketika al-Manshur berada di Cordova, 591 H, dengan tujuan ingin menyerang wilayah Perancis yang waktu itu dikuasai oleh Raja Alfons, beliau memanggil Ibnu Rusyd. Setelah ia hadir, Sang Raja sangat hormat kepadanya dan mendekatkannya. Kedekatan Raja dengan Ibnu Rusyd melampaui Abd al-Wahid bin Syeikh Abu Hafsh, sahabat akrab Abd al-Mukmin, sekaligus menantu Sang Raja. Dalam pertemuan itu Sang Raja terlihat asik berdiskusi dengan Ibnu Rusyd. Seusai pertemuan itu para mahasiswa dan sahabat-sahabat Ibnu Rusyd menunggunya untuk memberi ucapan selamat atas kedekatannya dengan Raja. Ketika menerima ucapan selamat itu Ibnu Rusyd berkata : "Sungguh keakraban ini tidak selayaknya untuk diberi ucapan selamat, mengingat Amir al-Mukminin melakukan ini secara spontan dan lebih banyak dari yang kuharapkan."*[6]

Dari ungkapan di atas jelaslah bahwa kedudukan Ibnu Rusyd sudah melampaui profesinya sebagai seorang hakim, faqih dan filosof, bahwa ia dapat dikatakan sebagai penentu sekaligus pengendah publik opini. Hampir semua kebijakan yang akan dilaksanakan oleh Raja pasti melalui pertimbangan yang

diberikan oleh Ibnu Rusyd. Pengakuan Raja terhadap

6 Abu Marwan dalam Thoha Abd Rouf, Muqaddimah wa Dirasah al-Kilab Bidatul Mujtahid, Beirut, Dar al-Jil, 1989, h. 5

kecendekiawanannya itu mendorong dirinya untuk meng-embangkan tradisi egalitarian (*al-musawah*) di tengah-tengah masyarakat. Ia membiasakan diri untuk memanggil Raja dengan istilah "Saudaraku yang mulia". Suatu panggilan yang ketika itu dianggap "kurang sopan" terhadap Raja. lde egalitarian ini dia sadari untuk terus dikembangkan, mengingat kedudukan ilmu dan kekuasaan itu sebetulnya setara.

Sikap egaliter yang ia tampilkan dalam kehidupan sehari-hari dan kedekatannya dengan raja yang sedikit banyak mempengaruhi kebijakan politik, membuat reaksi negatif di kalangan rival dan teman-teman se jawatnya. Mereka mengadu kepada Khalifah/Raja, bahwa Ibnu Rusyd itu anti al-Qur'an, menentang sistem khilafah serta lebih suka untuk menghidupkan "ilmu orang-orang terdahulu" dari pada ilmu-ilmu keislaman. Maksud ilmu orang terdahulu adalah filsafat yang oleh sebagian besar fuqaha dianggap sesat.

Pengaduan fuqaha ini menjadi awal malapetaka (*nukbah*) yang menimpa diri Ibnu Rusyd, yang sebetulnya didorong oleh rasa iri (*hasad*) teman-temannva di kalangan fuqaha, setelah mereka melihat kejayaan Ibnu Rusyd yang sangat dekat dengan khalifah.

Malapetaka Menimpa lbnu Rusyd

Aneka pendapat muncul dan kalangan sejarawan terhadap malapetaka yang menimpa Ibnu Rusyd pada ujung usianya. Pendapat tersebut dapat dikelompokkan menjadi visi interpretasi keagamaan dan manuver politik. Dua sebab infah yang akan kami paparkan.

Satu pendapat menyatakan, malapetaka itu menimpa Ibnu Rusyd karena is dicurigai "terlalu loyal" terhadap gubernur (*wali*) Cordova Abu Yahya, yang juga masih saudara Khalifah al-Manshur. Khalifah khawatir, adiknya itu dengan dukungan Ibnu Rusyd punya ambisi untuk merebut jabatan khalifah. Pendapat lain menyatakan, karena Khalifah tidak suka terhadap perilaku Ibnu Rusyd yang ingin

mengembangkan etika egalitarianisme dalam kehidupan sosial dan kultural di Andalus. Ketidaksukaan Khalifah itu terlihat ketika Ibnu Rusyd memanggil Khalifah dengan sebutan "Saudara". Suatu sebutan yang dianggap mengancam kedu-dukan sosial dan kultural Khalifah dan keluarganya.

Pendapat lain menyebutkan bahwa Ibnu Rusyd menulis dalam bukunya yang berjudul al-Hayawan, suatu ungkapan "Saya melihat jerapah di sisi raja Barbar". Tulisan tersebut asli, karena ditemukan masih dalam bentuk tulisan tangan lbnu Rusyd sendiri. Istilah Barbar membuat Khalifah tersinggung, karena istilah itu semestinya diucapkan kepada raja dhalim dan bodoh.

Untuk mengklanfikasi terhadap sebutan "Barbar" ini, Khalifah al-Manshur minta kesaksian pakar ushul fikih Abu Abdillah. Jika memang Ibnu Rusyd secara meyakinkan bertujuan "menghina Khalifah", maka ia dapat diancam hukuman mati. Tetapi Abu Abdillah justru membela Ibnu Rusyd dengan menyatakan: la bermaksud, Saya melihat jerapah di sisi Raja dua daratan (*al-Barrain*), maksudnya daratan Eropa (Andalus) dan daratan Afrika Utara (Maroko).

Pembelaan Abu Abdillah berhasil mengurungkan niat Khalifah untuk menuntut Ibnu Rusyd ke pengadilan. Walaupun demikian, Khalifah tidak begitu yakin terhadap kesaksian Abu Abdillah. Ini terbukti, tidak begitu lama dari "pengasingan Ibnu Rusyd dari kehidupan publik", Abu Abdillah juga diasingkan.

Dari ungkapan di atas jelaslah bahwa Ibnu Rusyd sangat lihai untuk menghindari segala tuduhan yang dialamatkan kepadanya. Di samping ia juga dikenal tak suka berbasa-basi (al-*mujamalah*) dalam karya ilmiah. Dalam semua karangannya, ia menyebut para raja dan para ulama dengan nama populer mereka tanpa gelar, baik gelar ilmiah atau kultural.

Sumber lain menyatakan bahwa malapetaka itu menirnpa

Ibnu Rusyd, karena ia menulis dalam beberapa buku filsafatnya bahwa bintang itu adalah salah satu Tuhan, tanpa ada upaya dari para pengkritiknya untuk membaca karya Ibnu Rusyd secara utuh dan komprehensif. Akibatnya, ia dikafirkan oleh para fuqaha.

Untuk jelasnya, kita ikuti komentar al-Aqqad terhadap teologi lbnu Rusyd berikut ini

> *"Setelah mendalami legenda Yunani, sekarang saya tahu bahwa para filosof Yunani menyebut Dewi Cinta adalah Bintang (al-Zuhrah). Mereka menyerap penggunaan istilah ini dari bangsa Babilonia. Kata Venus diambil dari kata Benun yang berarti anak perempuan. Dalam legenda Yunani, Tuhan itu banyak, biasanya diakitkan dengan nama alam dan sifat-sifat manusia, seperti Dewa Laut, Dewa Rumah, Dewa Cinta, Dewa Kebencian dan lain-lain. Tidak berlebihan jika legenda ini juga dikutip oleh Ibnu Rusyd dalam beberapa karyanya. Sedang pemahaman yang menyatakan bahwa Ibnu Rusyd berkeyakinan kebenaran Dewi Cinta dan Dewa-Dewi yang lain itu terlalu jauh."*[7]

Tetapi arus besar opini publik ketika itu sudah memvonis Ibnu Rusyd menyimpang dari teologi Sunni. Ia dianggap pelanjut sekaligus penyebar filsafat Yunani yang atheis, atau minimal ia ikut berperan menyebarkan teologi yang sangat jauh dari ajaran al-Qur'an. Opini publik ini terbentuk berkat kepiawaian lawan-lawan politik Ibu Rusyd yang menginginkan diri Ibnu Rusyd sekaligus gagasannya tercampak dari lingkungan istana.

Kondisi ini memaksa Khalifah al-Manshur untuk, melakukan klarifikasi dengan meneliti karya-karya Ibnu Rusyd yang dianggap "meyimpang", untuk dimintai pertimbangan kepada para fuqaha dan para tokoh masyarakat Cordova, dengan cara menghadirkan Ibnu

---

7 Abbas Mahmud al-Aqqad, lbnu Rusyd, Dar al-Ma'arif, Cairo, 1965, h. 123

Rusyd sebagai "tersangka". Setelah melakukan perdebatan sengit dengan mengemukakan data-data dari buku-buku Ibnu Rusyd, "majelis pengadilan" memutuskan untuk menjebloskan Ibnu Rusyd ke dalam penjara dengan cara pembuangan.

Tentang proses peristiwa pengadilan terhadap Ibnu Rusyd ini, al-Anshari menulis:

"... Kemudian filsafat Ibnu Rusyd dibacakan di pengadilan, meliputi substansi, tujuan, pengertian, argumen, logika dan dasar-dasar a*l-nushush* (teks-teks) agama yang digunakan. Akhirnya majelis mengambil suatu kesimpulan yang sangat merugikan Ibnu Rusyd. Mungkin ini harus diambil oleh majelis untuk menghindari kemarahan publik. Sebab dalam pengadilan terbuka ini, majelis tak punya pilihan lain, kecuali membela syari'at Islam. Sebetulnya Khalifah al-Manshur ingin menghukum Ibnu Rusyd tanpa "kekerasan", dan ia masih menginginkan Ibnu Rusyd tetap berada di Cordova. Tapi hukuman ini menurut hakim Abu Abdillah terlalu ringan dan tak setimpal dengan kesalahan yang diperbuat.

Akhirnya Khalifah memutuskan untuk membuang Ibnu Rusyd ke kota Aliesanah, suatu kota yang mayoritas penduduknya berasal dari etnik Yahudi. Kota ini dipilih sebagai tempat pembuangan, mengingat Ibnu Rusyd juga dituduh berasal dari keturunan Yahudi (Israel). Tuduhan ini sebenarnya tidak berdasar, sebab tidak ditemukan bukf yang meyakinkan bahwa Ibnu Rusyd itu betul-betul keturunan Yahudi. Tuduhan ini dilontarkan, hanya karena Ibnu Rusyd mempunyai seorang murid Yahudi bernama Musa bin Maimun. Kenyataan ini oleh musuh-musuh politik Ibnu Rusyd dijadikan "senjata" untuk menuduhnya sebagai keturunan Yahudi atau punya teologi seperti teologl Yahudi.[8]

Terhadap tuduhan ini Misyu Durzi menyatakan: "...

8 al-Anshari, Sirah Ibnu Rusyd, Dar al-Sya'b, Cairo, 1979, h. 53

Kemungkinan besar musuh-musuh Ibnu Rusyd sudah kehilangan akal sehat dan sangat jauh dari kebenaran. Sebab tuduhan itu hanya berdasar pada dua kenyataan. *Pertama*, meyoritas para dokter dan filosof di Andalus ketika itu memang berasal dari etnis Yahudi atau Nasrani. *Kedua*, karena nasab Ibnu Rusyd tidak ditemukan ada kaitan dengan nama kabilah Arab."

Kenyataan di atas, seharusnya yang dipertimbangkan adalah peran ilmiah dan politik yang dimainkan oleh ayah dan kakek Ibnu Rusyd. Jika ini dipertimbangkan, maka dapat dipastikan bahwa nasab Ibnu Rusyd itu terkait dengan penduduk Andalus yang pertama masuk Islam. Dan keterkaitan keluarga besar Ibnu Rusyd dengan dunia kedokteran dan filsafat yang konon didominasi Yahudi itu hanya dilakukan oleh Ibnu Rusyd sendiri. Tak seorang pun keluarganya menekuni bidang ini.

Tetapi karena arus tuduhan yang ingin menjatuhkan martabat Ibnu Rusyd sangat kuat, dan para fuqaha sudah antipati terhadap filsafat, yang waktu itu dikenal dengan ilmu orang-orang kuno (*ulum al-aqdamin*), maka Khalifah meng-eluarkan instruksi kepada seluruh gubernur dan walikota yang berada dalam kekuasaannya untuk melarang semua lembaga pendidikan, forum studi dan perorangan belajar disiplin ilmu yang berbau flsafat. Hanya kedokteran dan dasar-dasar astronomi yang masih diperkenankan untuk dikembangkan.

Sebagian teks instruksi yang ditulis oleh sekretaris Khalifah Abdullah bin Asy'asy itu dapat dibaca sebagai berikut:

> *"Beberapa waktu lalu ada sekelompok orang yang tenggelam dalam lautan khayal, fiktif dan spekulatif. Berkat kelihaian mereka melakukan kampanye, banyak rakyat awam yang tertarik untuk mempelajannya. Akibatnva ajakan pada "tauhid yang murni" terabaikan. Tak ada kepastian mana yang "jelas" dapat diterima dan mana yang*

diragukan dan tertolak. Mereka mengekalkan jagad raya melalui risalah, buku dan kitab secara provokatif. Pikiran mereka jelas sangat "menyimpang" dari syari'ah. Mereka menduga bahwa kebenaran hakiki dapat dicapai melalui pengembaraan rasio dan akal. Padahal itu fatamorgana. Buktinya, di kalangan internal mereka tak ada kesepakatan metodologis dalam memecahkan satu problem. Metode mereka simpang siur. Mungkin karena Allah menghendaki mereka masuk ke dalam neraka. Justru itu, mereka berbuat seperti perbuatan ahli neraka. Mereka ini mengancam eksistensi syari'ah. Karena itu mereka lebih berbahava dibanding ahli kitab dan sangat jauh untuk kembali ke jalan yang benar."[9]

Teks instruksi ini dapat kita pahami, betapa musuh-musuh politik Ibnu Rusyd mampu mempengaruhi Khalifah untuk menuduh Ibnu Rusyd dan teman-temannya sebagai atheis, zindiq dan menyimpang dari ajaran agama. Tetapi tuduhan demikian sudah biasa terjadi pada setiap pemikir dalam sejarah Islam. Jika kita mau menelaah karya lbnu Rusyd yang berjudul iManahij al-Adillah, niscaya kita dapat mengambil kesimpulan, betapa Ibnu Rusyd dengan kecerdasan akal budinya mampu menyampaikan argumentasi yang sangat kuat untuk membela teologi Islam sunni. Kitab ini oleh para peneliti dianggap sebagai puncak argumen teologisrasional kaum Sunni.

Ini dilakukan oleh Ibnu Rusyd karena secara substansial, ia tidak mengingkari prinsip teologi Islam. Tetapi ia hanya sekedar berijtihad, bahwa tidak mungkin hasil pengembaraan akal bertentangan dengan agama. Sebab kebenaran hakiki menurutnya hanya satu. Para Nabi bisa mencapai kebenaran itu melalui wahyu. Sedang manusia biasa dan para filosof dapat mencapai kebenaran itu

9 al-Anshari, *Op.Cit*, h. 102

melalui akal budi. Dalam hal ini Ibnu Rusyd mengibaratkan Allah sebagai sumber kebenaran. Agama sebagai implementasi kebenaran yang bersumber dani Allah. Sedang akal adalah anugerah Allah yang diberikan kepada manusia sebagai sarana untuk memahami keagungan Allah, di antaranya agama itu sendiri. [10]

Dengan demikian, teks agama sebagai pemegang otoritas syari'ah tidak mungkin bertentangan dengan "saudara sesusuannya" yang bernama filsafat. Syari'ah dan filsafat menurutnya harus saling memperkuat demi tegaknya kebenaran seluruh aspek ajaran agama.

Keyakinan Ibnu Rusyd yang berpegang teguh pada teks agama melalui penajaman akal budi itu di antaranya terlontar dalam ucapannya: "Barang siapa yang belajar ilmu bedah, niscaya keimanannya kepada Allah akan bertambah." [11] Dan teks agama dapat kita temukan beberapa ayat al-Qur'an yang menganjurkan manusia menggunakan akal budinya. Atas dasar fakta di atas, tuduhan atheis dan zindiq pada Ibnu Rusyd sangat jauh dari kenyataan. Harus diingat pula bahwa metodologi "pengawinan" antara agama dan hikmah dalam mencari kebenaran telah banyak mempengaruhi para pemikir Eropa, bahkan di antara mereka ada yang dengan kesadaran sendin memilih Islam sebagai agama.

Dengan demikian hukuman "pengasingan" yang ditim-pakan pada Ibnu Rusyd sebetulnya berpangkal pada per-tarungan "mazhab". Yakni antara fuqaha dan filosof yang sama-sama "bergelantungan tangan" untuk mendapatkan simpati dan kecintaan Khalifah.

Dan Ibnu Rusyd merupakan lambang "kebesaran" para filosof yang secara pribadi mempunyai akses langsung ke Khalifah, di

---

10 Lihat Ibnu Rusyd, *Manahij al-Adillah*, Tahqiq Muhammad lmarah, Dar al-Syuruq, Beirut, 1995, h. 35

11 Ibnu Rusyd, *Fash al-Maqal fi ma Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Min al-Ittisal*, Tahqiq DR. Muhammad Imarah, Dar al-Syuruq, Beirut, 1986, h. 27

samping kepiawaiannya dalam ilmu fiqih sekaligus ushul fikihnya. Kepiawaiannya dalam ilmu terakhir ini dapat dibaca dalam karya monumentalnya *"Bidayatul Mujtahid"*. Di samping karier puncak yang is capai sebagai Ilakim Agung (*Qadhi al-Qudhah*) sangat terkait dengan disiplin ilmu fikih yang sangat ia kuasai.

Jadi "hukuman" yang ia terima dengan alasan menyimpang dari prinsip ajaran agama sangat tidak masuk akal. Kemungkinan besar, ia dikenai hukuman, karena pertarungan elite politik untuk mendapatkan simpati Khalifah. Dengan hukuman yang dijatuhkan pada Ibnu Rusyd itu, maka para elite yang secara kwalitas jauh di bawah Ibnu Rusyd dapat menduduki jabatan terhormat yang pernah dijabat oleh Ibnu Rusyd.

Ernest Renan memberi komentar terhadap hukuman yang diterima oleh Ibnu Rusyd sebagai berikut

> *"Yang terpenting untuk diperhatikan dalam kasus Ibnu Rusyd ini adalah ketidak mengertian publik ketika hukuman ini dijatuhkan. Tapi ternyata ini adalah kelihaian Khalifah. Ia menyadari bahwa publik tidak menyukai filosof. Karena itu, walaupun secara pribadi Khalifah menyukai filsafat, ia harus "berkorban" demi dukungan publik yang lebih besar. Dan elite yang punya jaringan massa yang besar adalah para fuqaha. Untuk inilah Khalifah mengambil kebijakan "menghukum" Ibnu Rusyd agar dirinya mendapat dukungan kuat dari mayoritas rakyatnya."*[12]

Ini dilakukan oleh Khalifah karena memang kenyataan rill mayoritas rakyat Andalus pada waktu itu menganggap orang-orang yang mendalami "ilmu orang kuno" seperti para filosof dan pakar ilmu kalam itu kafir. Maka, jika Khalifah ingin dapat dukungan

12 Ernest Renan, Averrost I, Averroisme, Sourborn University Press, 1954, h. 25

luas, tak ada jalan lain baginya kecuali menyingkirkan "mereka" yang dianggap kafir oleh rakyat itu dari lingkaran kehidupan istana. Walaupun sebetulnya Khalifah sendiri secara rahasia juga mempelajari "ilmu orang kuno" itu.

Di sisi 'lain, pemahaman di atas diperkuat oleh kenyataan bahwa yang dijebloskan ke dalam penjara dan dibuang tidak hanya Ibnu Rusyd, tetapi hampir semua pemikir yang ditengarai mempelajari "ilmu orang-orang kuno" itu juga dimasukkan ke dalam penjara, walaupun sebetulnya mereka juga dikenal sebagai fuqaha, dokter, hakim, sastrawan dan lain-lain.

Di antara para ulama dan sarjana yang punya nasib seperti lbnu Rusyd adalah sebagai berikut:

l. Abu Abdillah bin Ibrahim (pakar ushul fikih yang membela Ibnu Rusyd di majelis pengadilan Khalifah).
2. Abu Ja'far al-Dzahabi (dokter)
3. Abu Rabi' al-Kafif (sejarawan)
4. Muhammad bin Ibrahim (pakar ilmu kalam)
5. Abu al-Abbas al-Hafdz (sastrawan)

Dalam perjalanan sejarah, ternyata mereka yang dipenjara oleh Khalifah al-Manshur mempunyai jaringan yang sangat kuat di kalangan ulama, para sarjana dan masyarakat luas. Sedang "ulama" musuh Ibnu Rusyd yang menjadi penyebab utama Ibnu Rusyd dijebloskan ke dalam penjara sama sekali tidak dikenal dalam pentas sejarah.

Puisi untuk Ibnu Rusyd

Setelah secara resmi Ibnu Rusyd divonis masuk penjara dan dibuang, Haji Abu al-Husain bin Jubair yang dikenal sebagai arsitek rekayasa atas kesalahan-kesalahan Ibnu Rusyd melantunkan puisi sebagai berikut:

الآن قد أيقن ابن رشد	أن تواليبة توالف
يا ظالما نفسه تأمل	هل تجد اليوم من توالف
لم تلزم الرشد يا ابن رشد	لما علا فى الزمان جدك
وكنت فى الدين ذا رياء	ما هكذا كان فيه جدك

Suut ini Ibnu Rusyd yakin
Bahwa aksesnva (ke khalifah) telah sirna
Renungkan! Wahai penganiaya diri sendiri
Apakah sekarang anda menemukan orang yank mau jadi pembela?
Ternyata anda tak sudi berpegang pada petunjuk itu tak sesuai dengan nama anda wahai anak petunjuk (Ibnu Rusyd)
Padahal dalam waktu lama kakek anda meraih kepopuleran yang terpuji Sedang anda dalam beragama bersikap riya
Sifat tercela yang tak pernah ditunjukkan oleh kakek anda

Dalam puisi ini Haji Abu al-Husain ingin menunjukkan bahwa Ibnu Rusyd memang betul-betul bersalah dan menyimpang dari prinsip ajaran Islam. Ia mengecam Ibnu Rusyd yang tak mau berperilaku seperti kakeknya. Padahal sang kakek juga dikenal ingin memadukan antara filsafat dan agama. Dan Ibnu Rusyd sebetulnva hanya ingin menyem-purnakan upaya ilmiah yang telah dirintis oleh kakeknya itu.

Pengampunan Menjelang Wafat

Al-Anshari meriwayatkan dari Abu Hasan bin Quthral tak lama setelah Ibnu Rusyd dibuang ke Alisanah, Ibnu Rusyd berkata:

“Penstiwa yang membuat perasaanku sangat terpukul setelah aku divonis hukuman pembuangan adalah ketika diriku bersama anakku Abdullah masuk ke Masjid Cordova, ketika itu waktu shalat Ashar sudah masuk, maka sebagian orang yang tak mengerti persoalan bangkit, mendorong diriku dan mereka mengusirku secara paksa untuk keluar dari masjid.”[13]

Riwayat al-Anshan ini menepis pendapat yang menyatakan: “Ibnu Rusyd melarikan diri dari tempat pembuangannva Alisanah ke Fasy (Maroko). Kemudian penduduk kota itu menangkapnya. Mereka memborgol dan mengikat sekujur tubuhnya di samping pintu masjid raya kota itu. Ini mereka lakukan agar para jama’ah yang masuk masjid dapat meludahi Ibnu Rusyd sebagai tanda penghinaan terhadap orang yang berani menodai ajaran agama.” Peristiwa ini diragukan kebenarannya, karena bertentangan dengan data yang dikemukakan oleh al-Anshari di atas.

Setelah aneka tuduhan sebagai konsekwensi keberanian mengeluarkan pendapat ditimpakan kepada Ibnu Rusyd, Khalifah al-Manshur kembali ke Marakisy. Di kota ini seperti dituturkan oleh Ibnu Abi Ushaibi’ah suatu kelompok tokoh dari Sivilla “membela” sekaligus mempertanyakan hukuman yang ditimpakan kepada Ibnu Rusyd. Mereka berani bersaksi bahwa semua tuduhan yang dialamatkan kepada Ibnu Rusyd itu tidak benar. Mereka juga mengemukakan bukti-bukti yang sangat meyakinkan.

Pembelaan para tokoh di atas meluluhkan hati al-Masshur. Ia berjanji akan berupaya membebaskan Ibnu Rusyd. Peristiwa ini terjadi pada 595 H. Kemudian tidak begitu lama dayi pembelaan itu, al-Manshur mengambil suatu kebijakan, membebaskan semua

---

13 Ernest Renan, Averrost I, Averroisme, Sourborn University Press, 1954, h. 25

"tahanan ilmiah" di bawah kepemimpinan Ibnu Rusyd dan kawan-kawan. Mereka itu tidak dibebaskan di Cordova (Andalus), tapi oleh Khalifah diminta untuk mendampingi Khalifah di Marakisy. Dengan demikian komunitas para filosof itu kembali pada kejayaannya, menjadi "Ahl al-Hill wa al-Aqd" di lingkungan istana Marakisy. Bahkan Khalifah mengangkat Abu Ja'far al-Dzahabi sebagai ketua Dewan Peneliti buku-buku kedokteran dan filsafat hasil karangan para sarjana Andalus dan Marakisy.

Ibnu Ushaibi'ah menuturkan bahwa al-Manshur memuji al-Dzahabi dengan ungkapan : "Abu Ja'far al-Dzahabi ini ibarat lantakan emas yang berkwalitas, di manapun ia berada, walaupun sudah bertambah usia pasti keindahan dan kwalitasnya semakin nyata." Sikap simpati Khalifah ini dianggap wajar, mengingat al-Dzahabi punya jasa memberi motivasi kepada Khalifah untuk mencintai ilmu dan mendekati para ulama, yang kemudian menjadi kebanggaan Khalifah karena ia tak kesepian. Di istananya selalu berkumpul para sarjana dan ulama yang siap bertukar pikiran dalam menentukan arah kebijakan politik pemerintah. Terutama yang terkait dengan kebijakan pengembangan keilmuan.

Keberbalikan sikap terakhir Khalifah menjadi argumen yang paling kuat bahwa hukuman yang ditimpakan kepada Ibnu Rusyd dan kawan-kawan bukan karena penyimpangan mereka terhadap prinsip akidah Islam, tapi karena ulah dan rekayasa para "fuqaha" yang tak menyenangi sekaligus iri jika Khalifah berkumpul dan banyak dipengaruhi oleh para sarjana dan ulama pakar filsafat.

Tapi sayang sekali kurang dari dua tahun setelah pengampunan itu, yakni setelah nama baik Ibnu Rusyd direhabilitasi, kejayaan dan jabatannya dikembalikan, beliau kembali ke Sang Pencipta pada hari Kamis, 9 Shafar 595 H/l l September 1198 M di Marakisy dalam usia 75 tahun, menurut catatan al-Anshari.

Sedang Ibnu Ushaibi'ah hanya mencatat bahwa lbnu Rusyd

wafat pada awal 595 H. Pendapatnya yang menyatakan bahwa Ibnu Rusyd mendapatkan jabatan strategis pada masa Khalifah Muhammad al-Nushair yang naik tahta menggantikan Ya'qub al-Manshur pada 22 R. Awal 595 H/2 Januari 1199 M, adalah salah. Sebab waktu itu al-Manshur masih berkuasa. Tahun wafat Ibnu Rusyd ini (595) disepakati oleh beberapa sejarawan, diantaranya al-Yafi'i dan Muhammad bin All al-Syatibi.

Sedang Abd al-Wahid dan al-Dzahabi berpendapat : Ibnu Rusyd itu wafat pada akhir 594 H, tepatnya Agustus atau September 1198 M. Hanya Lion al-Afriqi sendiri yang berpendapat bahwa Ibnu Rusyd wafat 1206 M. Menurut al-Anshari, Ibnu Rusyd dikebumikan di Marakisy. Tepatnya, di kawasan Jabanah pada bagian luar pintu Taqhazut. Tiga bulan setelah dikuburkan, jenazahnya dibongkar dan dibawa ke Cordova untuk dikuburkan di pemakaman keluarganya yang populer dengan pemakaman Ibnu Abbas. Lion al-Afriqi menegaskan bahwa dirinya pernah mengunjungi kuburannya dan membaca tulisan yang terpampang di papan lahatnya itu di kota Marakisy. Tepatnya di dekat pintu al-Dabaghin.

Anak-Anak Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd wafat dengan meninggalkan beberapa anak. Di antara mereka ada yang mengikuti jejak ayahnya, mendalami ilmu kalam, fikih dan ushul fikih. Di antara putranya yang paling menonjol dalam studi ini adalah Abu Muhammad Abdullah, ia juga populer sebagai dokter yang kemudian diangkat menjadi anggota tim dokter istana Khalifah al-Nushair.

Kenyataan ini menepis pendapat yang dikemukakan oleh para orientalis bahwa anak-anak Ibnu Rusyd, setelah ayah mereka wafat menjadi buronan dan lari minta suaka politik ke istana Raja Hoehenstowfn di Jerman.

Ibnu al-Baithar dan Abd al-Malik bin Zuhr wafat pada tahun

wafatnya lbnu Rusyd. Tapi Abu Marwan bin Zuhr dan lbnu Thufail wafat lebih dulu. Karena itulah obor iImu di Andalus dan Maroko menjadi redup dalam waktu yang hampir bersamaan, yakni dua tahun terakhir dari abad ke dua belas.

Murid-Murid dan Popularits Ibnu Rusyd

Sebagai seorang intelektual yang menguasai berbagai bidang ilmu, Ibnu Rusyd mempunyai banyak murid tetapi kebanyakan murid-muridnya itu berasal dani non muslim, tepatnya Yahudi dan Nasrani. Lingkaran group studi inilah yang membuat rival iImiahnya curiga padanya, seperti telah penulis kemukakan. Jadi, tidak heran jika Ibnu Rusyd sangat populer di komunitas Yahudi dan Nasrani. Sebaliknya, jika dibanding dengan al-Ghazali (450-505 H) di kalangan kaum muslimin popularitas Ibnu Rusyd jauh ketinggalan.

lni dapat terjadi karena beberapa faktor. *Pertama*, al-Ghazali dari sisi usia jauh lebih senior. Bahkan Ibnu Rusyd lahir setelah 15 tahun dari al-Ghazali wafat. *Kedua*, bidang kajian yang ditekuni oleh al-Ghazali hampir seluruhnya bersifat keagamaan dengan menggunakan bahasa yang indah, menarik dan disertai ilustrasi yang logis. Sedang bidang kajian Ibnu Rusyd bersifat umum dengan menggunakan bahasa yang sulit dimengerti oleh kalangan awam. *Ketiga*, al-Ghazali melakukan penge-mbaraan intelektual mulai dani filsafat, kalam, fikih, ushul fikih, hadits dan ia merasa menemukan ketenangan jiwa dalam ilmu tasawuf, yang akhimya menjadi idola dan buruan kalangan awam. Sedang pengembaraan intelektual Ibnu Rusyd sangat konsisten pada filsafat, kedokteran, astronomi, fikih/ushul dan sama sekali tak tertarik pada tasawuf. Karena itu, kitab-kitabnya hanya layak dibaca oleh

kalangan terpelajar. *Keempat*, al-Ghazali lahir dan mengembangkan pengaruh di dunia Islam belahan Timur yang

cenderung mistis. Sedang Ibnu Rusyd lahir dan mengembangkan pengaruh di dunia Islam belahan barat yang cenderung logis dan rasional. Walaupun demikian, Ibnu Rusyd sangat populer di kalangan ulama segenerasinya, terutama di Andalus dan Maroko. Bahkan popularitasnya itu sampai ke dunia Islam bagian timur. lbnu Maimun seorang pemikir dari Mesir pada 1190 H sudah membaca karya-karya Ibnu Rusyd. Lahfah bin Hamwaih seorang pemikir dari Persia ketika berkunjung ke Maroko, yang ditanya pertama adalah karya-karya Ibnu Rusyd. Lion al-Afriqi meriwayatkan bahwa Fakhruddin bin al-Khathib al-Razi yang populer itu telah mendengar keunggulan intelektualitas Ibnu Rusyd di Cairo. Kemudian ia menyewa kapal di pelabuhan Alexandria untuk mengunjungi Ibnu Rusyd di Andalus. Tetapi setelah mendengar *mihnah* penangkapan yang menimpa Ibnu Rusyd, ia mengurungkan niatnya.

Di antara pemuda muslim yang pernah men jadi murid Ibnu Rusyd adalah Abu Muhammad bin Hanthullah, Abu al-Hasan Sahl bin Malik, Abu al-Rabi' bin Salim, Abu Bakar bin Jahwar, Abu al-Qasim bin Thailasan dan Bundud bin Bundad. Tetapi mereka itu tidak mencapai popularitas yang memadai diban-ding dengan Ibnu Rusyd. Ini terjadi karena kemungkinan besar mereka khawatir dan trauma terhadap "penangkapan" yang pernah dialami oleh guru mereka. Murid-muridnya itu tak satupun yang sudi menyempurnakan metodologi yang digagas oleh Ibnu Rusyd. Produktifitas karangan mereka juga jauh di bawah Ibnu Rusyd, baik dari sisi kwantitas maupun kwalitas. Rupanya mereka tidak siap menekuni ilmu yang waktu itu dianggap berbahaya.

Berbeda dengan murid-muridnya, pemikir seperti Ibnu Sab'in (613-668 H/1217-1275 M) menggunakan metodologi yang digagas oleh lbnu Rusyd dalam memecahkan persoalan filsafat dan tasawuf. Dan di era modern ini, pemikiran Ibnu Rusyd lebih kondusif diterima oleh kaum muslim modernis dan pemikir non muslim Eropa

dibanding kalangan muslim tradisionalis yang menjadi pengagum al-Ghazali.

Kitab-kitab karya Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd dikenal sebagai intelektual yang mendalami berbagai disiplin dapat diketahui dan dirasakan dari beberapa karya yang ia tulis. Untuk itu kami akan mengklasifikasikan karya tersebut sesuai disiplin ilmu yang sudah populer, sebagai berikut

I. Filsafat/Hikmah

1. *Tuhufut Tahafut* (Kerancuan dalam Kerancuan) berisi tanggapan terhadap buku al-Ghazali yang berjudul *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filosof). Perlu diketahui bahwa polemik ini terjadi hanya melalui kitab. Karena keduanya hidup dalam masa yang berbeda. Jadi mustahil keduanya pernah bertemu dan berdebat langsung. Harus kita ingat bahwa al-Ghazali hidup antara 450-505 H, sementara Ibnu Rusyd hidup antara 520-595 H. Dengan demikian ketika al-Ghazali menulis *Tahafut al-Falasifah*, Ibnu Rusyd belum lahir. Dan ketika Ibnu Rusyd menolak pikiran al-Ghazali melalui *Tuhufut Tahafut*, al-Ghazali sudah lebih dari 40 tahun wafat. Kitab ini dicetak pertama kali 1901. Kitab ini juga sudah diterjemahkan ke dalam bahasa lnggris oleh Van den Berghe, 1954. Juga diterjemah ke dalam bahasa Jerman oleh Max Horten, terbit di Born pada 1913.
2. *Jawhar al-Ajram al-Samawiyah* (Struktur Benda-Benda Langit) Sebetulnya kitab ini adalah kumpulan makalah yang ditulis dalam waktu dan kondisi yang berbeda-beda. Kitab ini sudah diterjemah ke dalam bahasa Ibri dan Latin. Biasanya dijadikan satu dengan karya-karya Aristoteles.
3. *Ittisal al-‘Alq al-Mufarriq bi al-Insan*, 2 jilid (Komunikasi

Akal yang Membedakan dengan Manusia).

4. *Kitab fi al-'Aql al-Hayulani aw fi Imkan al-Ittisal* (Akal Substantif yang Mungkin Dapat Berkomunikasi). Kitab ini sudah diterjemah ke dalam bahasa Latin sejak abad XIV M.
5. *Syarah Ittisal al-'Aql bi al-Insan* (Komentar Terhadap Kaitan Akal dengan Manusia) karya Ibnu Bajah.
6. *Masail fi Mukhtalif Aqsam al-Mantiq* (Beberapa Masalah Tentang Aneka Bagian Logika). Sudah diterjemah ke dalam bahasa Latin.
7. *Al-Masail al-Burhaniyah* (Masalah-Masalah Argumentatif), diterjemah ke dalam bahasa Latin.
8. *Khulasah al-Manthiq* (Ringkasan Ilmu Logika), diterjemah ke dalam bahasa Ibri.
9. *Muqaddimah al-Falsafah* (Pengantar Ilmu Filsafat), diterjemah ke dalam bahasa Ibri.
10. *Al-Natijah al-Muthabaqah* (Mengambil Kesimpulan yang Sesuai), menanggapi pendapat Farabi tentang qiyas.
11. *Jawami' Aflathon* (Komunitas Platonisme), diterjemah ke dalam bahasa Latin.
12. *Al-Ta'rif bi Jihah Nadzr al-Farabi fi Shina'ah wa Nadzr Aristho* (Mengenal Visi Farabi dan Aristoteles tentang Kreasi Log1ka).
13. *Syuruh Katsirah 'ala al-Farabi fi Masail al-Manthiqli Aristho* (Beberapa Komentar Terhadap Pemikiran Logika Aristoteles).
14. *Maqalah fi al-Radd 'ala Abi Ali bin Sina* (Makalah Jawaban untuk Ibnu Sina), diterjemah ke dalam bahasa Latin dan lbri.
15. *Syarh al-Ilahiyat al-Aswat* (*Talkhis al-Ilahiyat*) (Komentar tentang Ketuhanan yang Tidak Rumit).
16. *Risalah fi anna Allah Ya'lam al-juz'iya* (Risalah bahwa Mengetahui yang tekhnis/juz'i).

17. *Maqalah fi al-Wujud al-Sarmadi wa al-Wujud al-Zamani* (Makalah tentang Eksistensi Implisit dan Eksistensi Waktu).
18. *Al-Fashsh 'an Masail Waqa'at fi al-'Ilm al-Ilahi* (Pemeriksaan Masalah yang Berada Dalam Ilmu Ketuhanan), tanggapan terhadap beberapa problem dalam kitab al-Syifa' karya Ibnu Sina.
19. *Masail fi Ilm al-Nafs* (Beberapa Masalah tentang Ilmu Jiwa).

II. Ilmu Kalam

1. *Fashl al-Maqal fima Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittisal* (Uraian tentang Kaitan Filsafat dan Syari'ah), ditahqiq Yousep Muller di Munich, Jerman, 1859 dan diterjemah sekaligus diberi kata pengantar oleh George Hourani, 1961.
2. *I'tiqad Masysyain wa al-Mutakallimin* (Keyakinan Kaum Libelaris dan Pakar Ilmu Kalam).
3. *Al-Manahij fi Ushul al-Din* (Beberapa Metode Dalam Membahas Dasar-Dasar Agama).
4. *Syarh Aqidak al-Imam al-Mahdi* (Penjelasan Tentang Akidah Imam al-Mahdi). Kitan ini menjelaskan keyakinan dan ideologi Abu Abdillah Muhammad bin Tumart (w. 1130 M) yang mirip dengan teologi Syi'ah.
5. *Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah* (Beberapa Metode Argumentatif dalam Akidah Agama), ditahqiq dan diterjemah ke dalam bahasa Jerman oleh Joesef Muller, 1859.
6. *Dhamimah li Masalah Ilm al-Qadim* (Inti Masalah Ilmu Kuno)

III. Fikih dan lishul Fikih

1. *Bidayatul al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid* (Dasar Mujtahid dan Tujuan Orang yang Sederhana), dicetak di berbagai negara dalam lintas mazhab dan diterjemah ke dalam

beberapa bahasa.

2. *Mukhtashar al-Mustashfa* (Ringkasan al-Mustashfa, karya al-Ghazali)
3. *Al-Tanbih ila al-Khatha' fi al-Mutun* (Peringatan Kesalahan Matan).
4. *Risalah fi al-Dhahaya* (Risalah tentang Hewan Kurban).
5. *Risalah fi al-Kharaj* (Risalah tentang Pajak Tanah).
6. *Makasib al-Muluk wa al-Ruasa' al-Muharramah* (Penghasilan Para Raja dan Para Pejabat yang Diharamkan).
7. *Al-Dar al-Kamil fi al-Fikih* (Studi Fikih yang Sempurna).

IV. **Ilmu Falak / Astronomi**

1. *Mukhtashar al-Maqisthi*, diterjemah ke dalam bahasa lbri.
2. *Maqalah fi Harkah al-Jirm al-Samawi* (Makalah tentang Gerakan Meteor).
3. *Kalam 'ala Ru'yah Jirm al-Tsabitah* (Pendapat tentang Melihat Meteor yang Tetap Tak Bergerak).

V. Nahwu

1. *Kitab al-Dharuri fi al-Nahw* (Yang Penting Dalam Ilmu Nahwu).
2. *Kalam 'ala al-Kalimah wa al-Ism al-Musytaq* (Pendapat tentang Kata dan Isim Musytaq).

VI. Kedokteran

1. *Al-Kulliyat* (7 jilid), studi lengkap tentang kedokteran. Menjadi buku wajib dan selalu menjadi rujukan dalam berbagai Universitas di Eropa. Diterjemah ke dalam bahasa Latin, Ibri dan Inggris.
2. *Syarh Arjuwizah Ibn Sina fi al-Thibb*. Kitab ini secara kwantitas paling banyak beredar. Menjadi bahan kajian ilmu kedoteran

di Oxford Univ. Leiden, dan Universitas Sourborn Paris.

3. *Maqalah fi al-Tiryaq* (Makalah tentang Obat Penolak Racun), diterjemah ke dalam bahasa Latin, Ibri dan bahasa-bahasa Eropa lain.
4. *Nashaih fi Amr al-Ishal* (Nasehat tentang Penyakit Perut atau Mencret), diterjemah ke dalam bahasa Latin dan lbri.
5. *Masalah fi Nawaib al-Humma* (masalah tentang Penyakit Panas).
6. Beberapa ringkasan kitab-kitab Galinus.

Sorotan Sejarawan

Para sejarawan Arab-Muslim ternyata mempunyai penilaian yang beragam terhadap Ibnu Rusyd. Bahkan di antara mereka ada yang menganggap Ibnu Rusyd

tidak "begitu penting" untuk ditampilkan sebagai pelaku sejarah intelektual muslim. AI-Shifdi dan Ibnu Khilkan misalnya hanya menyebut Ibnu Rusyd dalam entri Yusuf bin Abdul Mukmin dan Ya'qub al-Manshur, dengan ungkapan hanya satu kalimat : ... la bernama Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Andalusia. Ia berupaya untuk memadukan antara filsafat dan syari'ah."

Rasanya tidak masuk akal, sejarawan sekaliber Ibnu Khilkan, yang bukunya menjadi andalan rujukan para peneliti biografi para pemikir muslim, tidak tertarik untuk melacak kehidupan Ibnu Rusyd secara mendalam. Sikap "tidak menganggap penting" Ibu Rusyd ini juga ditunjukkan oleh Jamaluddin al-Qifthi yang menulis buku *Akhbar al-Hukama'*. Dalam buku ini, nama Ibnu Rusyd tidak tercantum. Padahal al-Qifthi adalah sejarawan yang muncul satu generasi setelah Ibnu Rusyd. Rasanya ia bersikap "tidak adil", karena Ibnu Rusyd dikenal sebagai komentator filsafat terbesar, sekaligus filosof muslim terpopuler dalam sejarah.

Walaupun sebagian sejarawan bersikap seperti di atas, bukan

berarti semua sejarawan melupakan sama sekali. Sebagian dari mereka justru menilai Ibnu Rusyd sebagai sosok pemikir yang sangat penting. Ibn al-Abar misalnya menyebut Ibnu Rusyd dengan kata-kata:

> *"Di Andalus belum pernah lahir sosok pemikir paripurna balk ilmu maupun kewibawaannya yang setara dengan Ibnu Rusyd. Walaupun sangat dikagumi banyak orang, ia tetap tawadhu' dan berpenampilan sederhana. Kesungguhannya untuk selalu menuntut ilmu sudah tampak sejak kecil sampai ia mencapai usia lanjut. Tak heran jika ada hikayat yang menyatakan bahwa ia tak pernah berhenti berfikir dengan membaca dan menulis, kecuali pada malam kewafatan ayahnya dan malam pertama perkawinannya."*[14]

Ungkapan ini sangat layak dipersembahkan pada seorang pemikir yang sehebat Ibnu Rusyd, mengingat karya tulisnya yang lintas disiplin ilmu. Sedang Ibnu Sa'id menyebut Ibnu Rusyd sebagai "tokoh filsafat pada masanya". Ibnu al-Abar menambahkan : "... la dikenal sangat gandrung pada ilmu orang-orang kuno, sehingga ia menjadi pakar di bidang ini, suatu keahlian yang tak berhasil dicapai oleh para pemikir lain yang segenerasi dengannya." Selanjutnya Ibnu al-Abar menyatakan

"Visi rasionalitas (*al-Dirayah*) lebih menonjol bagi Ibnu Rusyd dibandingkan dengan kecenderungan hafalan (*al-Riwayah*). Tapi ini bukan berarti ia pelupa dan tak kuat hafalannya, sebab dalam usia belasan tahun ia sudah dapat menyelesaikan halalan al-Qur'an dan kitab Muwaththa."[15]

---

14 Ibnu al-Abar, Op Cit, h. 130
15 Ibid

Dua kutipan dari Ibnu al-Abar di atas harus kita pahami bahwa lbnu Rusyd lebih mandiri dalam berpendapat, tanpa harus terikat pada pendapat orang lain. Ia dikenal sangat percaya diri, dibandingkan dengan keharusan untuk mengekor pada pendapat orang lain.

Menurut penelitian lbnu al-Abar juga, "Ibnu Rusyd mengarsip kitab-kitab yang ia tulis, baik tulisan konseptual original, komentar (*syarh*), maupun berupa editing (*tahdzib*) dan ringkasan (*talkhish*) mencapai sepuluh ribu halaman." Ini tidak berlebihan, karena memang demikian kenyataannya. Andaikan kita mau melakukan penelitian ulang terhadap jumlah halaman buku-buku yang ditulis oleh Ibnu Rusyd, dengan standar buku-buku modern, insya Allah akan menelorkan kesimpulan yang tak jauh berbeda dengan kesimpulan Ibnu al-Abar.

Ibnu Ushaibi'ah menggambarkan keistimewaan Ibnu Rusyd dengan ungkapan : "la populer punya keistimewaan; sangat bersungguh-sungguh untuk produktifitas ilmiah, sangat mendalami ilmu fikih, ushul fikih, sekaligus perbandingan mazhab. Ia juga dikenal mumpuni dalam ilmu kedokteran. Karangannya secara substansial sangat berkwalitas dan menarik untuk dibaca."Ushaibi'ah menambahkan: ... la punya wawasan ke depan yang Iuas, cerdas dan punya prinsip dan keteguhan jiwa yang kuat. Karena itu, menurut Ushaibiah ia menjadi dinamisator, sekaligus konsultan Khalifah dalam menjalankan roda pemerintahan. Khalifah dan putra-putranya, terutama al-Nushair sangat hormat terhadap Ibnu Rusyd."[16]

Ibnu al-Abar mengungkapkan kekagumannya kepada Ibnu Rusyd dengan perkataan:

"Ketika Ibnu Rusyd menjabat sebagai hakim di Cordova menggantikan Abu Muhammad bin Mughits, jabatan prestisius inilah

16 Lihat Ibnu Ushaibi'ah, Uyun al-Anba fi Thabaqat al-Athibba', Dar al-Ma'arif, Cairo, 1965, h. 321-¬324

yang membuat dirinya teruji untuk independen dalam mengambil suatu keputusan hukum. Selama menjabat sebagai hakim, ia dikenal sangat bersih. Karena itu, ia disegani dan dihormati oleh para raja dan para pejabat negara. Jabatan baginya bukan untuk membangun kewibawaan, meningkatkan kesejahteraan, apalagi untuk menumpuk harta. Ia menerima jabatan itu sebagai amanah untuk kesejahteraan rakyat dan kewibawaan negara secara keseluruhan, serta kesejahteraan rakyat Andalus secara khusus."[17]

Ini menunjukkan keikhlasan dan ketulusannya dalam mengemban amanat rakyat negara. Khususnya bagi kese-jahteraan rakyat Cordova dan Andalusia secara keseluruhan.

Kecintaannya pada tanah kelahirannva tampak ketika ia memberi komentar terhadap kitab karya Plato yang berjudul "*al-Jumhuriyah*" (Republik). Filosof Yunani memberi keistime-waan pada bangsanya sendiri sebagai komunitas yang cerdas dan punya kesiapan mental untuk menerima ilmu-ilmu yang bernuansa rasionalitas. Sedang bangsa lain menurut Plato kesiapan demikian tidak ada. Pandangan Plato ini menurut Ibnu Rusyd sangat subyektif, sebab rakyat Andalus tidak kalah cerdas dari bangsa Yunani. Pada masa yang akan datang menurutnya ilmu-ilmu rasional (*al-Ulum al-'Aqliyah*), akan diwarisi oleh bangsa Arab-Muslim.

Kita dapati juga Ibnu Rusyd punya "*ghirah* nasionalisme yang tinggi". Hal ini dapat kita ketahui dari bantahannya terhadap kitab *al-Kulliyat*, karya Galienus yang menyatakan bahwa udara yang terbaik di dunia adalah udara kawasan Yunani. Menurut Ibnu Rusyd, justru udara kawasan kota Cordova yang menjadi pusat udara paling berkwalitas di seluruh dunia. Di antara ekspresi kecintaan Ibnu Rusyd terhadap kota kelahirannya dituangkan dalam dialog dengan Abu Bakar bin Zuhr, seorang intelektual terkenal dari

17 Lihat Ibnu al-Abar, Op. Cit.,, h 133

Sivilla. Menurut Ibnu Rusd, "jika ada salah seorang ulama di Sivilla wafat, dan warisan kitab-kitab di perpustakaan pribadinya itu mau dijual, maka pasti kitab-kitab diangkat ke Cordova untuk dijual di kota ini. Mengapa harus dijual di Cordova ? Karena rakyat Cordova "kutu buku", dan senang membaca. Sedang rakyat Sivilla tak punya kepedulian terhadap pentingnya buku dan perpustakaan. Sebaliknya jika ada orang kaya di Cordova wafat, pasti warisan alat-alatnya akan segera diangkut ke Sivilla untuk dijual di Sana."[18]

Kehidupan serba ilmiyah Ibnu Rusyd digambarkan oleh al-Dzahabi dengan ungkapan: "... la belaiar fikih sampai mendalam dan handal. Kemudian ia menekuni ilmu kalam, filsafat dan ilmu orang-orang kuno, sehingga ia dijadikan idola di bidang ini."[19] Sedang menurut Ibnu al-Abar, Ibnu Rusyd itu punya kecenderungan menekuni "ilmu orang-orang kuno", sehingga ia menjadi pemikir terkemuka di bidang ilmu tanpa ada yang menyainginya. Pendapatnya dan penemuannya di bidang kedokteran mencengangkan para dokter senior. Fatwanya di bidang fikih juga mengagetkan para fuqaha. Di samping itu kemampuannya di bidang linguistik dan sastra ia juga dikagumi banyak orang. Ini terbukti ketika Abu al-Qasim bin Thailasan membaca syi'ir (puisi) al-Mutanabbi dan Hubaib, ternyata kemampuan hafalan dan kreasi cipta syi'ir Ibnu Rusyd tidak kalah hebat dari kedua penyair populer itu.[20]

Kelebihan Ibnu Rusyd terletak pada kemampuan menguasai lintas disiplin ilmu, bukan dalam arti hafalan, tetapi kemampuannya yang mengagumkan dalam membuat kreasi baru dan pengembangan penelitian dari lintas ilmu yang telah ia tekuni itu.

Sebetulnya pujian para sejarawan terhadap Ibnu Rusyd masih cukup banyak untuk ditampilkan. Tetapi beberapa kutipan di atas

18 Lihat al-Dzahabi, Sirah Ibnu Rusyd, Dar al-Jil, Beirut, 1991, h. 47
19 Ibid
20 Ibnu al-Abar, Op Cit, h 102

sudah dapat menjadi bekal pada pembaca, bahwa keilmuan Ibnu Rusyd memang diakui oleh ulama segenerasinya dan beberapa generasi berikutnya, bahkan sampai era milenium ini.

PERPADUAN FIKIH DAN USHUL FIKIH

Gambaran Umum

Sebagai ilmuwan yang mempunyai latar belakang lintas disiplin ilmu, maka ushul yang diintegrasikan dengan fikih dalam kitab *Bidayatul Mujtahid* mempunyai keistimewaan dibanding dengan karya ushul fikih dan fikih yang ditulis oleh ulama, baik sebelum maupun sesudah lbnu Rusyd. Sepanjang sejarah, pemikiran fikih yang penulis ketahui tidak ada karya integratif antara ushul fikih dan fikih yang ditulis secara lengkap, selain *Bidayutul Mujtahid* ini. Biasanya para ulama menulis fikih dan ushul fikih secara terpisah. Misalnya Syafi'i menulis ushul fikih dalam *al-Risalah*, dan menulis fikih dalam *al-Um*. Bahkan ada ulama yang menulis ushul fikih, tetapi karya fikih yang merupakan realisasi dari ushul fikihnya itu, tidak kita temukan. Misalnya al-Ghazali menulis *al-Mushtasfa* dalam bidang ushul fikih, tetapi karya spesifik fikihnya tidak ada. Justru yang populer adalah karya yang memadukan antara fikih dan tasawuf, dan kering dari ushul fikih, seperti *Ihya' Ulumuddin* dan *Bidayataul Mujtahid*. Ada juga ulama yang mempunyai karya monumental dalam bidang fikih, tetapi karya ushul fikihnya tidak kita temukan, seperti al-Nawawi yang menulis kitab *Muhadzdzab* dan *Majmu'*. Untuk karya fikih tanpa ushul dan masih banyak contoh yang dapat dikemukakan.

Memang hampir semua aliran atau mazhab fikih mempunyai tokoh yang menulis *fikih muqarin* (fikih perbandingan). Tujuan akhirnya adalah ingin memenangkan mazhab yang didukungnya. Kita menemukan karya *fikih muqarin* pada Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (wafat 189 H) dalam *al-Hujjah 'Ala Ahl al-Mudinah*,

dari tokoh mazhab Hanafi, dan Abu Ja'far Muhammad al-Thusi (wafat 460 H) dalam *al-Khilaf fi al-Ahkam*, dari mazhab Syi'ah Imamiyah, dan Ibnu Qudamah (wafat 620 H) dalam *al-Mughni*, dari mazhab Hanbali, dan Nawawi (wafat 676 H) dalam *al-Majmu'* dari mazhab Syafi'i, dan Ibnu Taimiyah (wafat 728 H) dalam *Majmu' Fatawa* dari mazhab Hanbali, dan Ibnu Rusyd (wafat 597 H) dalam *Bidayatul Mujtahid* dari mazhab Maliki.

Tetapi karya-karya fikih perbandingan di atas, selain yang terakhir hanya menjelaskan ketentuan hasil *istinbath* hukum dari masing-masing mazhab tanpa dilengkapi proses teoritik ushul fikih yang menjadi landasan ketentuan hukum masing-masing mazhab. Penerapan teori ushul fikih sekaligus produk hukum (*istinbath*) dari masing-masing mazhab yang dijelaskan secara singkat dan integral hanya dilakukan oleh Ibnu Rusyd dalam *Bidayatul Mujtahid* ini.

Justru itu tidak berlebihan, jika Thaha Abdurrauf Sa'ad dalam pengantar tahqiqnya berani menyatakan bahwa mutu kitab *Bidayatul Mujtahid* ini, baik secara metodologis maupun jangkauan kelengkapan pembahasan tidak tertandingi oleh karya lain dalam disiplin ilmu yang sama. Kelihaian Ibnu Rusyd untuk memaparkan *istinbath* hukum yang dilakukan oleh para ulama dengan *hujjah* mereka masing-masing secara gamblang dan singkat memang patut diacungi jempol. Dengan demikian, kitab ini juga mengandung studi perbandingan mazhab.

Mengingat kitab ini ditulis ketika pilar-pilar mazhab fikih sudah berdiri kokoh, bahkan menjadi "ideologi" suatu pemerintahan, maka tak bisa dielakkan, Ibnu Rusyd harus mengakomodir pendapat para imam mazhab dan fuqaha mazhab andalan masing-masing. Dengan demikian, kitab ini layak menjadi tangga pertama bagi seseorang yang akan melakukan *istinbath* hukum sendiri langsung dari al-Qur'an, al-Sunnah dan sumber-sumber hukum lain yang ia

akui validitasnya (*ijtihad*). Suatu istilah yang ketika kitab ini ditulis (abad VI H) dianggap kontroversi. Karena sebagian besar kaum muslimin menganggap bahwa pintu ijtihad sudah tertutup. Tetapi tanggapan "miring"ini tidak mengendorkan semangat Ibnu Rusyd untuk menulis. Bahkan dengan "nada menantang" Ia memberi judul kitabnya *Bidayatul Mujtahid*, yang berarti awal, dasar dan fondasi seorang mujtahid.

Memang kalau kita mau membaca kitab ini secara tenang dan kritis, niscaya akan sampai pada suatu komentar, barang siapa sudi berijtihad, maka ia harus mempelajari kitab ini, dan barang siapa ingin membaca satu kitab saja, dalam arti bacaan yang kwalitasnya sama dengan membaca puluhan kitab dalam disiplin ilmu fikih dan ushul, maka ia juga harus membaca kitab ini.

lbnu Rusyd yang sangat populer di Barat dan Timur itu mengutip pendapat imam mazhab empat secara jeli dengan studi banding, bahkan melampaui mazhab lain di luar mazhab empat. Ia tidak hanya berhenti pada kutipan, tetapi memberi opini terhadap aneka pendapat itu dengan argumentasi berdasarkan ayat-ayat suci al-Quran, al-Hadits, Ijma' dan qiyas, bahkan sampai pada *Mshalih al-Mursalah, istihsan* dan *uruf*. Untuk itu ia memberikan komentar terhadap kitabnya ini sebagai berikut:

> *"... Kitab ini saya karang, agar seseorang yang punya kemauan keras untuk menjadi seorang mujtahid; betul-betul dapat mencapai cita-citanya itu dan dia layak menyandang gelar mujtahid, jika sebelum membaca kitab ini ia sudah mempunyai kemampuan dasar dalam bidang linguistik (nahwu), mempunyai kosa kata (vocab) Bahasa Arab yang cukup serta mendalami Filsafat*

Hukum Islam (ushul fikih).” (1/10)[21]

Dengan demikian, menurut Ibnu Rusyd, “kriteria kefaqihan”tidak dapat diukur dengan jumlah dan kwantitas *al-Masail al-Fikihiyah* yang dihafal, tetapi diukur dengan kemampuan meng*istinbath*kan hukum langsung dari al-Qur’an, hadis dan sumber-sumbar lain yang tidak bertentangan dengan kedua sumber itu, melalui proses rasionalisasi yang memadai berdasarkan kaidah-kaidah linguistik dan teori ushul fiqih. (lihat Ibnu Rusyd : 11, 316).

Penegasan Ibnu Rusyd ini merupakan refleksi terhadap perubahan anggapan; manakah yang lebih terhormat antara menghafal dan melakukan penalaran? Ternyata kondisi riil mayoritas masyarakat muslim pada abad VI H/XII XIII M. memilih hafalan. Dan sini “issu” pintu ijtihad telah ditutup menjadi populer. Namun Ibnu Rusyd tidak mau terbawa oleh anggapan mayoritas umat tersebut. Ijtihad menurutnya, harus terus-menerus “eksis” dan melekat pada faqih yang mampu melakukan *istinbath* hukum. Bukan faqih yang mengandalkan kemampuan menghafal ibarat-ibarat kitab untuk menjawab aneka ragam *al-Masail al-Fikihiyah*.

Pada bagian lain Ibnu Rusyd berkata: “... Karena tujuan kami menulis kitab ini hanya berupaya mengungkap beberapa masalah yang mempunyai landasan teoritik ushul fikih dalam kitab-kitab induk mazhab, yang dalam pembahasannya terdapat perubahan pendapat di antara para fuqaha Amshar ...” (1/110). Ini menunjukkan kitab ini cenderung pada fikih perbandingan.

Pada tempat lain ia menyatakan : “Kitab ini bukan kitab fikih (*ul-furu’*), tetapi kitab ushul, walaupun persoalan *furu’* banyak dikemukakan, berdasarkan penerapan teon ushul.” (*Ibid*). Ini adalah penegasan lebih jauh bahwa kitab ini memang memadukan antara

21 Thaha Abdurrauf, *Tahqiq Bidayatul Mujtahid*, Dar al-Jil, Beirut, 1989, h. 9

ushul sebagai kerangka teori dan fikih sebagai produk dari teori ushul tersebut.

Pada akhir pembahasan “perbudakan”, ia menulis:

“Barang siapa menemukan masalah yang kesimpulan fikihnya berbeda di antara pendapat para fuqaha Amshar, maka persoalan tersebut harus segera ditelaah. Sebab tujuan kitab ini adalah melacak kebenaran persoalan yang diperdebatkan itu, dengan mengacu pada pengertian tersurat (ul-Manthuq) dalam syari’at. Tujuan kitab ini adalah menganalisa kebenaran masalah berdasarkan pengertian tersurat (al-Munthuq) syari’at yang disepakati dan yang diperdebatkan. Kami juga mengungkap masalah-masalah yang terlupakan. Padahal masalah tersebut pernah juga diperdebatkan oleh para fuqaha Amshar.” (1ihat Ibnu Rusyd 1/55).

Mengetahui dua pola masalah di atas akan mendorong mujtahid untuk mengerahkan kemampuan analisanya, dengan meneliti argumen para mujtahid sebelumnya untuk mengambil suatu kesimpulan; baik itu cocok dan memperkuat para mujtahid sebelumnya atau justru berbeda pendapat dengan mereka. Ini harus dilakukan agar dinamika perkembangan hukum Islam terus berlanjut.

Pembaca kitab ini harus terlatih untuk menganalisa dan memahami sebab-sebab perbedaan pendapat di kalangan para fuqaha, dengan cara melacak sumber primer dari masing-masing mazhab dan menganalisa argumen yang dikemukakan oleh para *elite* mazhab tersebut. Ia juga harus mampu membuktikan bahwa menentang pendapat mujtahid sebelumnya itu lebih layak dan dapat diterima, berdasarkan kaidah-kaidah ushul. Jika persoalan fikih itu tidak ditemukan fatwa yang memadai untuk menjawab persoalan dari seorang mujtahid, maka ia harus dapat menemukan jawabannya berdasarkan teori ushul fikih yang menjadi landasan mazhab dan

ijtihad mujtahid tersebut. Jadi cakupan pembahasan kitab ini tidak hanya membahas secara detail perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan mazhab Maliki, tetapi melampaui mazhab-mazhab lain yang selama ini tidak populer.

Karena itu, ilmuwan sejati yang mengikatkan diri pada mazhab tertentu, menurut Ibnu Rusyd tidak harus selalu terikat pada ketentuan mazhabnya secara subyektif ia harus beran menegakkan kebenaran berdasarkan ukuran obyektifitas rasional. Ibnu Rusyd mengutip sikap al-Juwaini, dalam kasus hukuman rajam terhadap istri yang tidak mau bersumpah li'an. la cenderung pada pendapat Abu Hanifah, walaupun ia seorang pengikut $yafi'i. (11/203). Sikap obyektif ini menjadi panutan Ibnu Rusyd dalam memberikan opini terhadap berbagai persoalan yang diperdebatkan.

Untuk memperkuat sikap dasarya itu, Ibnu Rusyd sangat terbuka bagi para pembaca untuk mengajukan kritik terhadap kitab karangannya ini (Ibnu Rusyd 1/179).

Sayangnya kutipan-kutipan di atas tidak ditemukan dalam pengantar (*al-Mukaddimah*), tetapi terpencar-pencar dalam kitab *Bidayatul Mujtahid*. Akibatnya pembaca kurang mendapat gambaran global dari isi kitab secara keseluruhan. Mudah-mudahan pengantar penerjemah ini menjadi pelengkap kekurangan kitab aslinya.

Mengingat cakupan pembahasannya tidak hanya terfokus pada pemahaman figh Maliki yang menjadi panutan Ibnu Rusyd, tetapi melacak argumen masing-masing mazhab, maka posisi kitab ini tidak hanya penting bagi kalangan mazhab Maliki, tetapi juga penting bagi empat mazhab yang selama ini populer. Di samping juga penting untuk mengetahui pendapat para fuqaha yang populer tidak mempunyai afiliasi terhadap mazhab tertentu.

B. Cakupan Analisa

Secara metodologis, cakupan analisa kitab ini dapat

digambarkan dalam bentuk lima lapis lingkaran. Lingkaran paling dalam (pertama) adalah refleksi mazhab atau kelompok yang paling sedikit menggunkan *ra'yu* (analisa rasional). Prinsip mereka dalam meng*istinbath*kan hukum tidak memperkenankan menggunakan akal. Mereka mengemukakan kaidah *La Ra'ya fi al-Din* (rasio tidak punya tempat dalam agama). Kelompok yang paling depan berpegang teguh pada prinsip ini disebut mazhab *Dhahiri*, yang dilanjutkan oleh Ibnu Hazm dalam kitab monumentalnya *al-Muhalla*. Jika kita mau membaca kitab ini secara kritis, sebenarnya Ibnu Hazm menggunakan rasio juga, hanya intensitas penggunaannya tidak terlalu banyak.

Lingkaran *kedua* adalah kelompok yang menggunakan rasio agak lebih intens. Lapisan kedua ini dipelopori oleh Ahmad bin Hanbal. Doktrin mereka; "hadits dhaif hares lebih dipriontas-kan dari pada rasio atau akal."

Lingkaran ketiga, kelompok yang sedikit lebih liberal dibanding dua kelompok sebelumnya. Kelompok ini menisbatkan diri pada Malik. Inti doktrin teori hukumnya adalah rasio harus diperhatikan guna pertimbangan kemaslahatan. Kaidah mereka adalah *al-Mshalih al-Mursalah.* Ibnu Rusyd dalam kitab ini cenderung mempertahankan teori yang digagas oleh Malik di atas.

Lingkaran *keempat* adalah kelompok yang ingin mengintegrasikan antara sumber teks dan analisa rasional. Karena itu, kelompok ini mengajukan teori analogi (qiyas) dalam meng*istinbath*kan hukum. Pola pemikiran ini dipelopori oleh Syafi'i.

Sedangkan lingkaran *kelima* adalah kelompok yang frekwensi penggunaan rasio dan akal lebih banyak. Analisa rasional oleh kelompok ini dianggap lebih penting dalam proses *istinbath* hukum daripada hadits. Kelompok ini dipelopori oleh Abu Hanifah, yang kemudian populer dengan mazhab Hanafi.

Konkritnya, Ibnu Rusyd dalam setiap pembahasan selalu

mengemukakan obyek masalah dengan statemen biasa atau dengan gaya pertanyaan. Kemudian ia jawab dengan mengemukakan kesepakatan pendapat jumhur ulama lengkap dengan argumentasinya. “Kesepakatan” ini digunakan oleh Ibnu Rusyd untuk memperkuat pendapat yang paling banyak diterima oleh masyarakat, dengan menggunakan istilah menurut kesepakatan umumnya orang (*itafaqa al-nas*), kesepakatan kelompok (*ittifaqa qaum*), kesepakatan mayoritas ulama (*ittafaqa aI-jumhur*) dan kesepakatan fuqaha (*ittafaqa al- fuqaha*). Istilah ini digunakan oleh Ibnu Rusyd untuk memberi legitimasi keunggulan pendapat yang dituangkan dibanding pendapat-pendapat yang lain. Tetapi sebagian ulama Maliki mengingatkan bahwa istilah kesepakatan yang dikemukakan oleh Ibnu Rusyd dalam kitab *Bidayatul Mujtahid* ini banyak yang tidak sesuai dengan kenyataan. Penulis tidak sempat mentahqiq kebenaran pemyataan ini, mengingat kelangkaan literatur yang harus dilacak. Informasi ini dapat penulis baca dalam tesis Magister di Universitas Ummul Qura yang berjudul *Ittifaqiyat Ibnu Rusyd fi Kitabihi Bidayatul Mujtahid*.

Langkah berikutnya Ibnu Rusyd mengemukakan pendapat Malik, Hanafi, Syafi’i, dan kadang-kadang Ahmad bin Hanbal. Pendapat-pendapat itu dikemas sedemikian rupa sehingga menjadi singkat, lengkap dengan argumentasi masing masing. Untuk memperkuat masing-masing pendapat, Ibnu Rusyd mencari legitimasi dari pendapat para sahabat dan tabiin. Tetapi patron dasar setiap awal mengemukakan pendapat tetap mengacu pada pendapat para tokoh mazhab empat yang kadang diselingi dengan pendapat Dawud al-Dhahiri dan Ibnu Hazm.

Teknik pengungkapan argumen masing-masing mazhab itu ditulis oleh Ibnu Rusyd dalam *Muqaddimah*. Mendalami *Muqaddimah* kitab ini sangat penting, karena landasan teori *istinbath* (ushul fikih) seluruh isi kitab dituangkan secara singkat dalam *Muqaddimah*nya. Tapi, sebaiknya pembaca punya bekal

pengetahuan ushul fikih terlebih dahulu. Sebab jika tidak, para pembaca akan kesulitan untuk dapat memahami *Muqaddimah* kitab *Bidayatul Mujtahid* ini.

Jika ada suatu pendapat yang agak aneh, Ibnu Rusyd masih juga memasukkan dalam kitab ini; dengan komentar pendapat ini saya tidak tahu cenderung ke mazhab siapa? (*Laa adri lahu mazhaban*). Jika ada pendapat yang tidak dilengkapi dalil, ia berkomentar, dalil pendapat ini saya tidak tahu (*Laa adri lahu dalilan*). Jika ada suatu pendapat yang dalilnya dan orang yang berpendapat tidak diketahui, ia berkomentar saya tidak punya sikap terhadap pendapat ini (*laa aqif alaihi*). Tiga ungkapan di atas merupakan cerminan obyektifitas dan kejujuran Ibnu Rusyd.

Untuk jelasnya Ibnu Rusyd menampilkan pembahasan fikih perbandingan seperti dalam diagram berikut ini:

I. Pokok Masalah

Ijma' Ulama

Jamhur Ulama

Malik

Abu Hanifah

Syafi'i

Ahmad bin Hambal

Dawud al-Dhahiri
Ibnu Hazm

Fuqaha' lain

II. Argumen Masing-masing

Urutan para tokoh mazhab di atas dan argumen masing-masing diungkap tidak secara konsisten berurutan.

Pembelaan Ibnu Rusyd Terhadap Imam Mazhab Maliki

Walaupun Ibnu Rusyd dalam kitab ini berusaha untuk obyektif dalam memaparkan beberapa pendapat imam mazhab dalam *masail fikihiyah*, tetapi kecenderungannya untuk membela mazhab Maliki masih cukup dominan dan kuat. Ini dapat kita ketahui dari seluruh rangkaian pembahasan yang menempatkan pendapat Malik pada posisi teratas. Baru kemudian ia mengutip pendapat Abu Hanifah dan Syafi'i. Sayangmya ia tak memberi porsi yang signifikan terhadap pendapat Ahmad bin Hambal. Tetapi ini dapat dimaklumi mengingat kecenderungan mazhab Hanbali yang sangat terikat pada hadits, dan kurang memberi porsi yang wajar pada penalaran. Sedang Ibnu Rusyd sebagai filosof tentu lebih *enjoy* untuk bermain logika.

Di antara contoh pembeaan lbnu Rusyd terhadap Malik adalah jual bell *fudhuli* yang diperbolehkan oleh Malik. Sebaliknya Syafi'i melarangnya. Karena, menurut Syafi'i itu masih termasuk kategori riba. Sedang menurut Abu Hanifah, boleh menjual dan tidak boleh membeli. Ibnu Rusyd memaparkan perbedaan pendapat ini secara gamblang. Tetapi endingnya ia "memenangkan" pendapat Malik berdasarkan hadits. Menurutnya, larangan jual beli *fudhuli* dalam hadits itu hanya berlaku bagi Hizam bin Malik. Padahal pada pembahasan sebelumnya,

Ibnu Rusyd sama sekali tak mengungkapkan cerita Hizam bin Malik. Ini terjadi, mungkin semata-mata karena kelengahan lbnu Rusyd (II/282).

Bukti lain yang mengindikasikan bahwa lbnu Rusyd itu ingin membela Malik adalah kritikannya terhadap Abu Hanifah dalam hal hukum *'Ariyah* (pinjam-meminjam) dan *muzabanah*. Menurut Ibnu Rusyd, Abu Hanifah "sangat berlebihan" dalam menerapkan teori qiyas. Padahal menurutnya, sepanjang sebuah hadits itu shahih dan pemahamannya tidak menimbulkan interpretasi ganda, maka hadits harus didahulukan dari pada qiyas. Dalam kasus ini Ibnu Rusyd cenderung pada pendapat Malik, Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal (II/356-357).

Tetapi dalam kasus, apakah harta milik seorang hamba sahaya itu merupakan bagian yang tak terpisah dari hamba itu ketika ia dijual, atau menjadi milik penjual ? Di sini ada hadits yang menyatakan bahwa harta itu menjadi milik penjual. Dalam kasus ini Malik lebih suka menggunakan qiyas dari pada hadits. Menurutnya, harta merupakan bagian yang tak terpisahkan dan hamba itu. Karena itu, jika hamba itu dijual atau dimerdekakan, maka harta itu menjadi milik pembeli, atau terus menjadi hak milik hamba itu, ketika ia dimerdekakan (II/309),

Contoh lain adalah kecenderungan Ibnu Rusyd untuk lebih memilih ketentuan teks hadits dibanding qiyas, seperti dasar pemikiran Malik, dalam menolak pendapat lbnu Abi Laila tentang jual beli pohon kurma yang sedang berbuah. Apakah buah itu menjadi hak pembeli atau hak penjual ? Menurut jumhur, buah itu hak penjual berdasarkan hadits Ibnu Umar. Tetapi Ibnu Abi Laila menolak hadits di atas dan lebih mengutamakan dalil qiyas. Karena buah itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari batang. Di sinilah teori *khitbah*, *fatwa al-khitab* dan *mafhum awlawi* diuji rasionalitasnya. Tapi dalam kitab ini tampak Ibnu Rusyd lebih cenderung untuk menguatkan dalil teks hadits dan menolak dalil qiyas di atas.

Dari beberapa contoh di atas tampak bahwa kecenderungan metodologi lbnu Rusyd tidak konsisten. Tapi ini dapat dimaklumi, mengingat mazhab Maliki dalam kasus-kasus tertentu menggunakan

teori *Mshalih Mursalah*.

Bukti lain bahwa kitab ini masuk dalam lingkup aliran mazhab Maliki adalah sumber yang digunakan oleh Ibnu Rusyd yang banyak bertumpu pada kitab *al-Mudawwanah al-Kubra*, *Muwaththa'* karya Malik, *al-Muwaziyah* karya Abu al Mawaz, *al-Wadhihah* karya Ibnu Hubaib dan *al-Muqaddimat* karya Ibnu Rusyd (*al-Jadd*), yaitu kakek Ibnu Rusyd pengarang kitab *Bidayatul Mujtahid*, yang merupakan kitab induk dari sumber yang digunakan dalam mazhab Maliki. Di samping itu Ibnu Rusyd menampilkan pendapat para tokoh mazhab Maliki yang sangat populer, seperti Malik sendiri, Ibnu al-Qasim, Asad bin Furat, Sahnun yang dalam mazhab Maliki dikenal sebagai tokoh mujtahid yang berjasa mengembangkan pemikiran dan metodologi yang pernah dikembangkan oleh Malik. Di samping itu Ibnu Ruysd masih menampilkan puluhan tokoh mazhab Maliki untuk memperkuat pendapat-pendapat yang dikemukakan, seperti di antaranya Zufar, al-Majisyun, Mutharrif, al-Lakhmi dan lain-lain.

Istilah-Istilah Fikih

Ada empat istilah yang digunakan dalam kitab ini kiranya perlu penjelasan. Pertama, *al-jumhur*: maksudnya Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah. Penjelasan ini dikemukakan oleh lbnu Rusyd dalam bab tayammum. Kedua, al-hadits tsabit: maksudnya hadits shahih yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim. Penjelasan ini dikemukakan dalam bab mandi. Ketiga, kata *al-Kufiyun* maksudnya adalah Abu Hanifah, para pengikutnya dan al-Tsauri. Penjelasan ini dikemukakan dalam bab zakat. Keempat, Ibnu Abdul Bar atau Abu 'Umar maksudnya adalah Abu 'Umar Yusuf bin 'Abdul Bar yang sering dikutip pendapatnya oleh Ibnu Rusyd terutama dalam menilai hadits.

Ketika membaca kitab ini harus dipahami bahwa istilah *dinar*, *dirham* dan *fulus*, yang dianggap sebagai jenis mata uang berbeda dengan pengertian mata uang di era modern ini. Istilah *dinar* dalam kitab ini

ditujukan untuk jenis mata uang yang terbuat dari emas; *dirham* terbuat dari perak dan *fulus* terbuat dari tembaga. Nilai harga mata uang terakhir ini diukur dari bahan bakunya dan timbangannya. Karena itu diskursus yang terjadi pada saat itu mempertimbangkan sistem transaksi emas dan perak berdasarkan bahan baku dan timbangannya (II/316-326). Karena itu wajar jika tukar menukar mata uang di atas dianggap riba yang diharamkan. Ketentuan ini berbeda dengan diskursus penukaran valas (valuta asing) dengan transaksi berdasarkan nilai mata uang masing-masing negara yang tentu dapat dibenarkan (mubah) dalam pandangan syari'at.[22]

Istilah barang dagangan non emas dan perak dalam kitab ini menggunakan istilah '*ardham*, sedang barang dagangan emas dan perak menggunakan istilah '*ainan* (II/334-335).

Perlu juga dikemukakan bahwa bab *musaqah* (bagi hasil pertanian) dalam kitab ini Ibnu Rusyd mengemukakan beberapa pendapat fuqaha, apakah *musaqah* khusus untuk kurma, mengingat yang menjadi dasar hukum adalah hadits yang menjelaskan tentang bagi hasil pertanian kurma; atau semua jenis tanaman pertanian? Di sini Ibnu Rusyd cenderung pada semua jenis tanaman pertanian. Karena itu, penerjemah dalam pembahasan hukum *musaqah* menghilangkan kata kurma, agar sesuai kecenderungan yang berlaku bagi semua jenis pertanian (II/401).

Dalam kitab ini Ibnu Rusyd tidak membedakan istilah gerhana matahari (*kusuf al-syams*) dengan gerhana bulan (*kusuf al-qamar*), ia hanya menggunakan istilah *kusuf*; baik bagi matahari ataupun bulan.

Kata *al-amshar* (kota-kota besar) yang semula ditulis oleh Ibnu Rusyd untuk menyatakan pendapat para fuqaha yang tinggal di Mesir, Damasykus, Baghdad, Cordova, Granada, Marakisy, Mekah, Madinah dan lain-lain ternyata ada yang dibenakan untuk "kota" sebagai lawan dari desa (H/272).

Dalam bab sewa menyewa (*ijarah*) Ibnu Rusyd banyak

22 Untuk jelasnya lihat Abd.Hamid Abu Sulaiman, *al-Naqd al-Waraqi fi al-Tarikh al-Islami*, Sahar Riyadh, 1394 H/1994, h. 50-155

mengungkap contoh nama kota-kota di Andalus. Ini menyadakan bahwa ia sangat mencintai kotanya itu sehingga terkesan kitabnya ini bersekup lokal. Problem perpakiran yang pada waktu itu masih terbatas pada kendaraan binatang tungganngan disebut juga oleh Ibnu Rusyd dalam bab qishas. Dalam arti seseorang yang menambatkan kuda atau kendaraannya disembarang tempat sehingga mengakibatkan kematian seseorang, maka ia terkena hukuman qishas.

Mengingat Ibnu Rusyd tidak hanya pakar hukum, tapi juga seorang dokter, maka keahlian di bidang kedokteran itu mempengaruhi terhadap pendapatnya di bidang hukum, seperti orang yang mati karena tonggelam di laut, sungai atau sumur, menurut Ibnu Rusyd sebaiknya diperiksa terlebih dahulu oleh dokter untuk diketahui apakah ia betul-betul meninggal atau hanya pernafasannya yang terhenti (I/315). la juga menggunakan ilmu astronomi (*falak*) dalam menentukan awal bulan Ramadhan, awal bulan Syawal dan awal bulan Dzul Hijjah, karena tiga bulan ini terkait dengan peribadatan. Ini menunjukkan bahwa Ibnu Rusyd sangat perduli terhadap ilmu pengetahuan di luar pengetahuan hukum syari'at.

Ukuran Takaran dan Jarak

Dalam menghitung berat barang, jarak tempat dan takaran, kitab ini masih menggunakan istilah yang populer dalam al-Qur'an, hadits yang pada waktu itu digunakan dalam hampir semua kitab-kitab ilmiah. Ukuran dan takaran syari'at tersebut saat ini sudah tidak populer lagi. Karena itu pembaca kitab-kitab kuning perlu berpedoman pada diagram timbangan, takaran dan jarak yang populer pada era modern.

Sepanjang yang penulis ketahui hanya ada dua kitab yang membahas tentang timbangan, takaran dan jarak yang sesuai dengan syari'at adalah *Fath al-Qadir fil Awzan al-Maqadir* dan *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*. Untuk itu penulis perlu mengungkap pendapat dua kitab di atas yang diringkas sebagai berikut:

Timbangan, takaran dan jarak yang digunakan dalam al-Qur'an, hadits dan kitab-kitab kuning serta perbandingannya dengan istilah ukuran pada era modern.[23]

Jenis Timbangan	Perbandingan Habbah	Perbandingan Gram
Habbah	*1/41741721 Habbah*	0,00000003 gram
Dzarrah	*1/248832 Habbah*	0,0000003 gram
Qithmir	*1/20736 Habbah*	0,0000027 gram
Naqir	*1/2592 Habbah*	0,0000226 gram
Fatil	*1/432 Habbah*	0,0001356 gram
Fals	*1/72 Habbah*	0,000713 gram
Khardalah	*1/6 Habbah*	0,000976 gram
habbah	*6 Khardalah*	0,0586 gram
Thasuj	*2 Habbah*	0,1172 gram
Qirath (untuk benda dan perak)	*4 Habbah*	0,234 gram
Qirath (untuk emas)	*3/7 (3,42) Habbah*	0,2004 gram
Daniq	*8 Habbah*	0,468 gram
Dirham (perak)	*48 Habbah*	2,812 gram
Dirham (benda)	*51 Habbah*	2, 988 gram
Dirham Baghli	*64 Habbah*	3,75 gram
Mitsqal (benda)	*68,8 Habbah*	4,031 gram
Mitsqal (emas)	*72 Habbah*	4,233 gram
Nuwat	*240 habbah/ 5Habbah*	14,064 ,gram
Astar	*315,42 Habbah*	18,483 gram
Quthli	*476 Habbah*	27,893 gram
Auqiyah	*1920 Habbah*	112,512 gram
Auqiyah	*540Habbah*	31,7475 gram
Rithl (perak)	*23040 Habbah*	1350,144 gram
Rithl (benda)	*6557 Habbah*	384,240 gram
Mann	*13114 Habbah*	768,480 gram

23 Muhammad Rawas Qal'ahji, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*, Dar al-Nafais, Beirut, Cet I, 1996, h. 418-420. Bandingkan dengan Muhammad Ma'shum bin 'Ali, *Fath al-Qadir fi Awzan al-Maqadir*, Salim Nabhan, Surabaya, t.t

I. Takaran

Satuan	*Sha'*	*Gram gandum*		*Liter*		*Satuan lain*
		Jumhur	*Hanafi*	*Jumhur*	*Hanafi*	
Mud	0.25	543	815.39	0.687	1.032	1 1/3 rith= 171,4 dirham
Sha'		2172	3261.5	2.748	3.362	4 mud= 5 1/3 rithl 685
Qullah	0.5	1086	1630.75	1.374	1.680	
Qisth	0.5	1086	1630.75	1.374	1.680	
Mukuk	1.5	3258	4892.25	4.122	5.043	
Farq	3	6516	9784.5	8.244	10.086	6 *qisth*
Waibah	5.5	11946	17938.25	15.114	18.491	
Qafiz	12	26064	39138	32.976	40.344	8 *mukuk*
Dzahab	18	39.96	58.707	49.464	60.516	
Madi	22.5	48870	43383.75	61.38	75.645	15 *mukuk*
Ardab	24	25128	78276	65.952	80.688	
Qirbah	40	6848 *air*	6848 *air*	68.48	68.48	
Jarib	48	10425	156552	131.904	161.376	4 *qafis*
Wasaq	60	130320	195690	164.88	201.72	
Qulatain	93.75	160.5 *air*	160.5 *air*	160.5	160.5	500 *rithl*
Karr	720	1563840	2348.280	1978.56	2420.64	

II. Jarak dan Panjang

Satuan	*Sha'*	*Gram gandum*		*Liter*		*Satuan lain*
		Jumhur	*Hanafi*	*Jumhur*	*Hanafi*	
Mud	0.25	543	815.39	0.687	1.032	1 1/3 rith= 171,4 dirham
Sha'		2172	3261.5	2.748	3.362	4 mud= 5 1/3 rithl 685
Qullah	0.5	1086	1630.75	1.374	1.680	

Satuan	*Sha'*	*Gram gandum*		*Liter*		*Satuan lain*
		Jumhur	*Hanafi*	*Jumhur*	*Hanafi*	
Qisth	0.5	1086	1630.75	1.374	1.680	
Mukuk	1.5	3258	4892.25	4.122	5.043	
Farq	3	6516	9784.5	8.244	10.086	6 *qisth*
Waibah	5.5	11946	17938.25	15.114	18.491	
Qafiz	12	26064	39138	32.976	40.344	8 *mukuk*
Dzahab	18	39.96	58.707	49.464	60.516	
Madi	22.5	48870	43383.75	61.38	75.645	15 *mukuk*
Ardab	24	25128	78276	65.952	80.688	
Qirbah	40	6848 *air*	6848 *air*	68.48	68.48	
Jarib	48	10425	156552	131.904	161.376	4 *qafis*
Wasaq	60	130320	195690	164.88	201.72	
Qulatain	93.75	160.5 *air*	160.5 *air*	160.5	160.5	500 *rithl*
Karr	720	1563840	2348.280	1978.56	2420.64	

III. Ukuran luas

Nama satuan	Perbandingan	Cm2	M2
Qashbah	6 dzira' Hasyimiyah	369 cm2	3.73248 m2
Jarib	100 qashbah	369 cm2	373.248 m2

Istilah-Istilah Dalam Mazhab Maliki

Sebagai konsekwensi terhadap kecenderungan Ibnu Rusy¢ terhadap mazhab Maliki, maka kitab ini menggunakan istilah-istilah yang populer dalam mazhab yang digandrungi. Kita mengetahui bahwa kitab *al-Mudawwanah al-Kubra* menjadi sumber dan rujukan utama dalam mazhab Maliki. Kitab terakhir ini memuat *riwayat* dan *aqwal* empat imam mujtahid pendukung mazhab Maliki. Mereka adalah: Malik sendiri yang populer dengan *Imam Dar al-Hijrah* (wafa 179 H), lbnu al-Qasim (wafat 191 H), Asad bin Furat (wafat 215 H), Sahnun (wafat 204 H). lbnu Rusyd juga menampilkan kitab *Muwaththa'* karya Malik dan *Muqaddimat* karya lbnu Rusyd *al-Jad*

kakeknya sendiri.

Riwayat dan *aqwal* ketika imam mujtahid mazhab di atas di samping Malik sendiri menjadi umber wacana yang *masyhur* dan *rajih* di kalangan pengikut mazhab Maliki. Istilah *riwayat* ditujukan pada pendapat Malik. Sedangkan istilah *aqwal* ditujukan untuk pendapat para mujtahid pengikut Malik baik periode awal maupun *mutaakhirin*, dalam arti masa ketika kitab Bidayatul Mujtahid ditulis.

Kekuatan (*rajih*) pendapat keempat tokoh di atas dalam kitab Bidayatul Mujtahid diurut sesuai kekuatan (*rajih*) yang diakui dalam mazhab Maliki. Seperti pendapat Malik harus menjadi kekuatan pendapat yang tertinggi kemudian pendapat Ibnu al-Qasim dan seterusnya.

Mazhab Maliki mempunyai tokoh-tokoh yang tersebar di Maroko (Maghrib), Irak, Madinah dan Mesir. Dalam tradisi fikih Maliki pendapat ulama lrak harus didahulukan dibandingkan dengan pendapat ulama Maroko. Sebab pendapat ulama lrak itu lebih banyak dipengaruhi oleh kitab *al-Mudawwanah*. Sedangkan pendapat ulama Mesir harus kalah terhadap pendapat ulama Madinah. Sebab dua orang bersaudara, yakni Mutharrif bin Majisyun yang dianggap berguru langsung pada Malik masuk dalam kriteria ulama Madinah. Sebaliknya pendapat ulama Maroko harus dianggap lebih kuat dari pada pendapat ulama Irak, mengingat *al-Syaikhan* (Ibnu Abi Zaid dan Ibnu al-Qabisi) yang dianggap sangat menguasai kitab *al-Mudawwanah* masuk dalam bilangan ulama Maroko.

Keunggulan ulama Madinah dibanding ulama Maroko menurut Syaikh Ali al-Adwi karena di antara mereka ada dua orang yang mempunyai pengaruh sangat besar dan tempat yang terhormat dalam mazhab Maliki. Mereka adalah Mutharrif, bin Abdullah yang mempunyai hubungan kekerabatan yang sangat dekat dengan Malik, yakni anak laki-laki saudara perempuan Malik (sepupu). Sedang Ibnu alMajisyun, walaupun tidak mempunyai hubungan

kekerabatan, ia berguru langsung pada Malik dalam waktu lebih dari lima belas tahun.

Jika dalam kitab Bidayatul Mujtahid atau kitab-kitab yang cenderung pada rnadzhab Maliki ada istilah *al-qarinani*, maka yang dimaksud adalah Asyhab dan Ibnu Nafi'. Istilah *al-qadhiyani* adalah Abu al-Hasan al-Qashshar dan Abdul Wahab al-Nashr al-Baghdadi. Istilah *al-qudhat al-tsalatsah* adalah dua qadhi di atas dan Abu al-Walid al-Baji. Istilah *al-Muhammadani* adalah Muhammad bin al-Mawaz pengarang kitab *al-Mawaziyah* dan Ibnu Sahnun pengarang kitab *al-Musnad fi al-Hadits.* Istilah Muhammad adalah Ibnu al_ mawaz. Sedang istilah *al-qadhi* dalam Bidayatul Mujtahid adalah Ibnu Rusyd sendiri.

Hanya pada Fikih Sunni

Melihat cakupan fikih perbandingan yang tercakup dalam kitab ini, tampak jelas bahwa Ibnu Rusyd hanya concern pada aliran-aliran fikih yang berkembang di kalangan komunitas sunni. Andaikan ia mau memasukkan dinamika ushul dan fikih di kalangan syi'ah, niscaya bobot dan penyebaran kitab ini akan lebih luas. Pembatasan cakupan analisa perbandingan fikih dalam kitab ini mungkin disengaja oleh Ibnu Rusyd dengan tujuan: *pertama*, menunjukkan integritas dan loyalitas pribadinya pada "ideologi politik" mayoritas kaum muslimin. Ini penting untuk ia lakukan, agar dirinya tak tersingkir dari arus besar ideologi yang berkembang pada saat itu. Sebab, jika ia diketahui secara eksplisit cenderung ke syi'ah, maka dapat dipastikan karier politiknya akan berakhir. *Kedua*, kitabnya ini hanyalah catatan praktis dirinya, setelah ia "terpaksa" mempelajari berbagai aliran fikih, sebagai konsekwensi jabatan Hakim (*al-Qadhi*), kemudian Hakim Agung (*Qadli ul-Qudhah*), yang menuntut kecermatan, ketelitian dan ketegasan dalam menegakkan keadilan, berdasarkan pertimbangan aliran-aliran pemikiran fikih

yang mu'tabar. *Ketiga*, aliran fikih syi'ah sengaja tidak dijadikan pertimbangan, karena Ibnu Rusyd kurang mendapatkan informasi dan literatur yang memadai. Sebab arah politik pada waktu itu tidak memberi keleluasaan bagi berkembangnya fikih syi'ah.

Secara global, *out line* kitab-kitab fikih sunni selain mazhab Dhahiri yang berkembang'sampai abad XIV H memulai pembahasan dengan thaharah, shalat, zakat, puasa dan haji. Thaharah didahulukan atas shalat, mengingat suci itu syarat sah shalat.

Sedang mazhab Dhahiri memu1ai pembahasan fikih dengan bab *tauhid*. Ini menunjukkan bahwa fikih menurut mereka mengandung pengertian yang mencakup akidah dan hukum. Pengertian seperti ini juga terdapat pada sebagian pakar dari kalangan mazhab Maliki *mutaakhhirin*, seperti Ibnu Juza dalam kitab *Qawanin al-Ahkam al-Syar'iyah fi masail al-Furu' al-Fikihiyah*. Bahkan kitab terakhir ini di samping membahas masalah-masalah hukum, akidah dan akhlak, juga membahas *sirah* Rasul. Syaikh Alaisy (wafat 1299 H) menulis kitab *Fath al-'Ali al-Malik fi al-Fatwa 'ala Mazhab al-Imam Malik* juga mencakup masalah-masalah akidah.

Setelah membahas masalah tauhid Ibnu Hazm mengemukakan teori ushul fikih dan cara mengistinbathkan hukum dari al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma'. Menurutnya, seseorang tidak boleh mengisinbathkan hukum berdasarkan qiyas. Ia juga tidak boleh bertaklid kepada orang lain, baik orang tersebut masih hidup atau sudah mati.[24]

Pengertian ibadah menurut sebagian mazhab lebih Was dari pada mazhab yang lain. Sebab jihad dan segala sesuatu yang terkait dibahas setelah bab ibadah. Ini terdapat dalam fikih mazhab Maliki, Hanbali, Syi'ah Imamiyah dan Dhahiri. Tapi pengertian jihad itu lebih luas menurut mazhab Maliki. Sebab kurban (*dhahiyah*) *aqiqah*, sumpah, nadzar dan lomba (*musabaqah*) dianggap "sarana" yang terikat erat dengan jihad.

24 Ibnu Ham, *al-Muhalla*, Tahqiq DR Abdul Ghaffar Sulaiman, Darul Kutub, Beirut, 1988,I/72-79

Muamulat menurut sebagian mazhab : seperti Maliki, Syafi'i dan Hanbali adalah transaksi jual beli dan yang serupa dengan transaksi ini. Sedang menurut mazhab lain *Muamalat* itu pengertiannya lebih luas, seperti terlihat dalam kitab-kitab yang ditulis oleh kalangan mazhab Hanafi. Sebab menurut mereka *Muamalat* itu mencakup transaksi tukar menukar uang, *munakahat*, penyelesaian persengketaan (*al-mukhasamat*), titipan (*al-amanat*) dan harta warisan (*al-tirkah*).[25] Sedang *Muamalat* menurut mazhab Dhahiri mengandung pengertian yang lebih sempit. Sebab jual beli dibahas terlepas dari bab *Muamalah*, seperti bagi hasil dalam pertanian, memproduktifkan tanah tak bertuan (*ihya' al-mawat*), perwakilan, bagi hasil perdagangan (*mudhurabah*) dan transfer uang dan utang (*al-hiwalah*), perseroan (*al-syirkah*) dan lain-lain, ini semestinya terkait erat dengan *Muamalah*.

Munkahat dalam mazhab Hanafi, Maliki dan Ibadhi dibahas lebih dahulu dibanding bab jual beli. Walaupun dalam mazhab terakhir dibahas setelah bab *al-huluq*. Seakan-akan *huquq* menjadi pengantar bagi suami-istri untuk dapat mengetahui hak dan kewajiban masing-masing. Sedang menurut mazhab Syafi'i, Hanbali, Syi'ah Imamiyah, Zaidiyah dan Dhahiri *Munakahat* dibahas setelah bab jual beli. Bahkan menurut dua mazhab terakhir bab *Munakahat* tersebut dibahas setelah bab persaksian (*al-syahadah*), peradilan (*al-qadha'*) dan kepemimpinan (*al-imamah*).

Kronologi kalangan mazhab Hanbali dalam bab *Muamalat* secara global sesuai dengan kronologi mazhab Syafi'i, yang meletakkan hibah, *luqathah*, *faraid*, *wasiat*, titipan dan *fai'* dalam akhir pembahasan *Muamalat*. Sementara faraidh dan wasiat dibahas lebih dahulu dalam kitab-kitab fikih mazhab Hanbali.

Ibnu Rusyd membahas *out line* kitab Bidayatul Mujtahid

25 Lihat Abdul Wahab Sulaiman, *Tartib al-Maudhu'at al-Fikihiyah*, Maktabah Wahbah, Cairo, 1996, h.8

sesuai dengan kronologi yang berkembang di kalangan mazhab Maliki. Ia sama sekali tidak banyak terpengaruh terhadap *out line* yang dibuat oleh mazhab-mazhab lain. Yang agak aneh bagi seorang pemikir sekaliber Ibnu Rusyd adalah ketidakperduliannya untuk membahas pola pembagian seperlima dari harta rampasan perang yang menjadi hak Rasul (*al-khumus*) dalam kitabnya ini. Padahal persoalan ini disebut secara konkrit dalam al-Qur'an (Qs. AI-Anfal [8]: 41). Ketidak-perdulian Ibnu Rusyd ini mungkin hanya mengikuti ketidakperdulian seluruh mazhab sunni, karena pembahasan *al-khumus* akan berakibat konsekwensi politik yang sangat tidak menguntungkan. Dalam arti ia akan dituduh menentang penguasa dan dianggap cenderung ke Syi'ah. Sebab pembahasan *al-khumus* menjadi isu sentral di kalangan Syi'ah.

Lingkup pembahasan kitab ini, jika diukur dengan kepentingan mendesak terhadap ketentuan hukum pada era modern, ada beberapa pembahasan yang sebetulnya untuk era sekarang sudah tidak diperlukan lagi. Misalnya pembahasan tentang perbudakan yang dibahas sangat luas dalam kitab ini. Sedang pembahasan tentang hukum ketata negaraan yang sekarang sangat diperlukan justru tidak ada. Untuk itu, kiranya perlu pembahasan dengan pola dan tekhnik yang mirip dengan gaya kitab ini terhadap masalah terakhir.

Obyektifitas Ibn Rusyd

Sebagai seorang filosof yang faqih, yang secara kultural terikat dengan mazhab Maliki, Ibnu Rusyd kadang-kadang menentang mazhabnya sendiri dan lebih cenderung meng-ikuti pemikiran Hanafi dan Syafi'i. Karena seperti telah penulis kemukakan obyektifitas rasional menjadi standar penilaian Ibnu Rusyd. Untuk itu, di sini perlu dikemukakan beberapa contoh.

1. lbnu Rusyd menyalahi mazhab Maliki dalam hal sperma yang menempel pada baju, apakah itu najis atau tidak ?Ternyata ia cenderung pada pendapat yang menyatakan najis. Pendapat

ini dikemukakan oleh Abu Hanifah berdasarkan qiyas pada "pengerukan" sperma yang dilakukan oleh 'Aisyah pada baju Rasulullah itu sama kedudukannya dengan penyucian dengan air yang menunjukkan bahwa sperma itu najis. (I/168).

2. Dalam masalah waktu qadha' shalat karena lalai, menurut Malik cara qadha'nya wajib tertib sesuai dengan shalat yang ditinggalkan. Sedang menurut Syafi'i dan Hanafi, tertib itu tidak wajib, dalam arti seseorang boleh mengerjakan shalat yang harus dilakukan pada waktunya, sedangkan shalat yang akan diqadha' dikerjakan kemudian. Tetapi jika ia akan melaksanakan qadha' lebih dahulu, asalkan waktu shalat *ada'* masih cukup itu lebih baik. Dan Ibnu Rusyd mendukung pendapat Syafi'i dan Hanafi terakhir ini (I/319).
3. Ibnu Rusyd mengutip pendapat Yahya bin Yahya yang mengharuskan tidak boleh melarang perdagangan air, api, kayu bakar dan padang rumput (II/273), yang justru bertentangan dengan hadits shahih; bahwa Nabi melarang memperdagangkan air yang akan berakibat "matinya" rerumputan. Hadits ini oleh Ibnu Rusyd dipahami sebagai larangan yang terikat dengan illat (matinya rerumputan). Jika illat tersebut tidak ada berarti memperdagangkan air itu tidak di larang.
4. Fakta inkonsistensi para pengikut mazhab terhadap imamnya dikemukakan oleh lbnu Rusyd dalam kitab ini. Seperti kasus utang yang dibayar dengan piutang. Menurut Syafi'i, transaksi ini tidak boleh, karena termasuk transaksi yang tidak ada barangnya. Sedang menurut Malik boleh, dengan syarat piutang dan utang itu jatuh tempo dalam waktu yang sama. Karena transaksi demikian hakekatnva sama dengan barang tunai. Walaupun demikian, Ibnu Kinanah dan Wahab bin Munabbih yang juga bermazhab Maliki, justru mempekuat pendapat Syaf'i dan menolak pendapat Malik (H/324).

5. Dasar metodologi mazhab Malik lebih mengutamakan hadits, walaupun hadits tersebut *ahad* atau *munqathi'* dari pada *qiyas*. Tetapi dalam kasus *khiyar majlis*, Ibnu Rusyd cenderung memilih penggunaan qiyas seperti yang dikembangkan oleh Abu Hanifah. Menurut Ibnu Rusyd, Malik tidak secara mutlak menolak *qiyas.* Dalam "kasus tertentu" Malik juga menggunakan *qiyas* (II/281).
6. Dalam masalah penyewa kendaraan yang melampaui batas kesepakatan, Ibnu Rusyd cenderung mendukung pendapat Syafi'i yang mewajibkan penyewa menambah ongkos. Ia melemahkan pendapat Malik, yang menyatakan pemilik kendaraan boleh memilih untuk meminta tambahan ongkos sewa, atau penyewa harus menanggung kerusakan kendaraan, jika kerusakan itu terjadi dalam jarak pelanggaran. Ibnu Rusyd menganggap pendapat Abu Hanifah yang menyatakan penyewa tak punya kewajiban untuk menambah ongkos sewa, sebagai sangat jauh dari esensi ajaran syari'at. Menurutnya, dalam masalah ini pendapat Syafi'i lebih dekat pada "kebenaran" yang dikehendaki oleh syari'at (II/377).

Akurasi Hadis

Dibanding karya-karya fikih lain, kitab ini termasuk di antara kitab yang akurat dalam mengutip dan menilai hadits. Sebab secara keseluruhan lebih dari 90 teks hadits yang dikutip dari kitab induk ini setelah diteliti, memang cocok dengan aslinya, baik secara redaksional atau substansial. Tetapi ada beberapa istilah *mushthalah hadits* yang digunakan dalam kitab ini tidak populer. Misalnya lbnu Rusyd selalu menggunakan istilah خرّجه padahal yang populer menggunakan أخرجه. Pada beberapa tempat Ibnu Rusyd "salah" dalam menyebut pentakhrij hadits. Misalnya, ia menulis sebuah hadits itu ditakhrij oleh Abu Dawud, padahal yang benar ditakhrij

oleh Bukhari, Turmudzi, Nasa'i, Darimi dan Malik (II/262).

Ibnu Rusyd juga menilai hadits ahad tidak perlu diragukan, karena menurutnya hadits ahad itu lama kedudukannya dengan hadits shahih, yaitu hadits *khiyar* dalam jual beli (II/279). Malah ia berupaya memadukan antara hadits ahad dan hadits *munqathi'* dalam hal *khiyar majlis* (ibid).

Pada tempat lain Ibnu Rusyd menilai sebuah hadits dari sisi putusnya sanad, tetapi ia tidak menjelaskan siapa ahli hadits yang berpendapat demikian. Menurutnya, hadits لا عهدة بعد أربع (jaminan garansi tidak berlaku setelah empat hari melewati masa transaksi) ini dinilai shahih oleh Turmudzi, padahal Turmudzi tidak mentakhrij hadits ini (II/289). Yang benar pentakhrij hadits tersebut adalah lbnu Malah dan Ahmad.

Pada bagian lain Ibnu Rusyd menilai hadits yang dinisbatkan kepada Dawud dengan istilah *infirad*, dan *qawi* (II/44). Dua istilah ini tidak populer dalam ilmu *jarh wa ta'dil*. Mungkin yang dimaksud dengan *infirad* adalah hadits ahad. Sedang yang dimaksud dengan hadits *qawi* adalah *dhabith* (kuat hafalan).

Ibnu Rusyd juga menyatakan bahwa hadits *Syuf'ah* dalam kitab ini ditakhrij oleh Muslim, Turmudzi dan Abu Dawud. Setelah penulis mentahqiq pada sumber yang disebut, ternyata hadits itu tidak terdapat dalam Sunan Abu Dawud dan Turmudzi. Yang benar hadits tersebut ditakhrij oleh Bukhari, Muslim, Nasa'i, Ibnu Majah, Darimi, Malik dan Ahmad (II/416).

Hadits *taflis* dalam kitab ini tertulis, ditakhrij oleh Malik, Bukhari dan Muslim dengan matan yang hampir sama. Padahal setelah penulis teliti, tenyata hadits ini ditakhrij oleh Turmudzi dan Nasa'i. Sedang Malik, Bukhari dan Muslim tidak mentakhrij (H/365).

Disamping ketidak akuratan Ibnu Rusyd, seperti catatan penulis di atas, beliau juga menyebut nama pentakhrij hadits yang

kurang populer sebagai kodifikator (*mudawwin al-hadits*). Nama itu adalah Abu Ubaid dan Abdurrazaq dalam kitab *al-Fikih* (H/466).

Secara keseluruhan kitab ini tidak melakukan pemisahan secara tegas antara hadits dan atsar. Kadang hadits disebut atsar atau atsar disebut hadits (II/70 dan 162). Karena itu pembaca harus jeli dan kritis dalam menanggapi kitab ini, dengan berpedoman pada ketentuan bahwa hadits terkait erat dengan tindakan (*af'al*) ucapan (*aqwal*) dan *taqrir* Nabi Muhammad saw. Sedang atsar terkait dengan opini dan fatwa sahabat Nabi.

Contoh konkritnya adalah kasus penghibahan seluruh harta kepada anak atau ahli waris, menurut jumhur fuqaha yang dikutip oleh Ibnu Rusyd itu boleh. Pendapat jumhur ini berdasarkan *hadits* Abu Bakar yang menghibahkan seluruh hartanya kepada 'Aisyah (II/533). Ini sebetulnya bukan hadits, tapi hanya atsar sahabat yang belum penulis temukan sumbemya dalam kitab-kitab hadits induk atau dalam kitab-kitab fikih yang muktabar.

Dalam "atsar' ini juga ada hal yang sulit penulis terima. Karena Abu Bakar menyebut hibahnya itu berasal dari kekayaan hutan (*mal al-ghabat*). Apakah di kawasan Hijaz pada masa Abu Bakar ada hutan, atau hutan yang dimaksud dalam atsar itu berbeda dengan hutan yang kita pahami sekarang?

Terlepas dari keunggulan dan kelemahan kitab Bidayatul Mujtahid ini, Ibnu Rusyd telah berhasil membongkar tembok ketertutupan ijtihad dengan karya yang sangat monumental. la sama sekali tidak khawatir untuk dituduh mujtahid baru di tengah masyarakat yang anti ijtihad. Perannya sangat menonjol dalam mendinamisir kebekuan yang pernah dialami oleh para fuqaha yang cenderung pada hafalan. Karena itulah kitab ini dibaca dalam lintas mazhab karena pembahasannya dilakukan secara akademik dan obyektif, baik dilihat dengan pendekatan ushul fikih maupun dalam runtutan historis bagi para tokoh yang disebut sebagai penopang

berbagai pendapat yang dikemukakan. Untuk itu kitab ini memang layak untuk dibaca dan dikritisi oleh semua kalangan dalam berbagai aliran, balk muslim atau non muslim.

Kesimpulan

1. Perkembangan mazhab Maliki di Andalus tidak terlepas dari pengaruh politik yang menjadikan mazhab ini sebagai "ideologi" negara, di samping karena metodologi mazhab ini cenderung puritan dan masih memberi tempat pada rasio (qiyas) dalam arti sempit dan penghormatan terhadap tradisi.
2. Bidayatul Mujtahid merupakan karya integral antara dalil teks (*nash*) dan dalil rasio (*qiyas*) yang dibangun oleh Ibnu Rusyd sebagai konsekwensi kecenderungan dinnya pada filsafat dan keterikatannya pada ketentuan teks-teks Alquran dan Hadits.
3. Ibnu Rusyd adalah sosok pemikir egaliter yang mampu bermain di pentas politik sekaligus dapat mengembangkan pemikiran-pemikiran filsafat dan fikih Islam secara komprehensif ia berupaya memadukan antara filsafat dan syari'at di samping ia juga berhasil memadukan antara fikih dan ushul fikih dalam kitab Bidayatul Mujtahid ini.
4. Fitnah yang menimpa Ibnu Rusyd sehingga dimasukkan ke dalam penjara lebih disebabkan karena pertarungan kepentingan politik antar para ulama dan sarjana yang ingin dekat pada pusat kekuasaan; bukan karena pendapat Ibnu Rusyd yang menyimpang dari ajaran agama (syari'at).

Penutup

Kehadiran karya-karya Ibnu Rusyd di tengah-tengah masyarakat Muslim Indonesia diharapkan menjadi pendorong bagi munculnya karya serupa yang terpengaruh oleh semangat dan metodologi yang dikembangkan oleh Ibnu Rusyd dalam karya-karyanya itu, bukan

menelorkan karya baru yang hanya mengulang (*repetition*) persoalan yang pernah diungkap dalam kitab-kitab klasik.

Kita harus menelorkan karya fikih dan ushul fikih yang integratif sesuai dengan tuntutan masalah yang berkembang di era modern dengan cara menjadikan metodologi dan semangat kitab-kitab kuning sebagai acuan. Masalah yang paling penting untuk segera dituntaskan pada era modern ini adalah: *Pertama,* hubungan antara Islam dan kekuasaan dalam negara kebangsaan. *Kedua*, menempatkan ajaran-ajaran universal Islam seperti keadilan, HAM, egalitarian dan lain-lain sebagai ajaran yang tak bisa ditafsiri lain (*qath'i*), dan menempatkan ajaran-ajaran teknis seperti *hudud, qishash*, *rajam,* potong tangan, ketentuan nisab zakat dan lain-lain sebagai sarana bagi tegaknya keadilan yang dapat ditafsiri sesuai dengan perkembangan zaman.

Persoalan klasik yang tak perlu pembahasan lebih jauh pada era modern ini adalah ketentuan-ketentuan syari'at yang berdimensi lokal, seperti zakat onta, kurma dan lain-lain, serta persoalan perbudakan yang dalam era ini sudah dianggap tidak aktual lagi, karena perbudakan sudah tidak diperkenankan hidup dalam tata hukum internasional. Semoga kita mampu menghasilkan karya integratif dalam menjawab problem-problem di atas.

DAFTAR PUSTAKA

Abd. Hamid Abu Sulaiman, *al-Naqd al-Waraqi fi al-Tarikh al-Islami*, Riyadh, Sahar, 1994

Abd. AI-Wahid al-Marakisy, *al-Mujib fi Talkhis Akhbar al-Maghrib*, Kairo, Dar al-Sya'b, , 1969

Abbas Mahmud al-Aggad, *Ibnu Rusyd,* Kairo *Dar al-Ma'arif*, 1965

Abdul Wahab Sulaiman, *Tartib al-Mawdhu'at al-Fiqhiyah*, Maktabah Wahbah, Cairo, 1996

Abu Marwan dan Thaha Abd. Rauf, *Muqaddimah wa Dirasah al-Kitab Bidayah al-Mujtahid*, Beirut: Dar al-Jil, 1989

Ahmad Syalabi, *Mawsu'uh al-Tarikh al-Islami*, jilid III, Kairo: Dar al-Nahdhah, cet. IV, 1979

Al-Anshari, *Sirah Ibnu Rusyd*, Kairo: Dar al-Sya'b, 1979

AI-Dzahabi, *Sirah Ibnu Rusyd*, Beirut: Dar al-Jil, 1991

Ernest Renan, *Averroest, Averroisme*, Paris: Sourbone University Press, 1954

Ibn al-Abar, *Sirah Ibnu Rusyd*, Beirut: Dar al-Fikr, 1969

Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, *Tahqiq Abdul Ghaffar Sulaiman*, Beirut: Dar al-Kutub, 1988

Ibnu Rusyd, *Bidayah al Mujtahid, Tahqiq Thaha Abdurrauf Sa'ad*, Beirut: Dar al-Jil, 1989

Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid,* Bandung: Syarikah Nur Asia tt.

Qal'ahji, Muhammad Rawas, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, Beirut: Dar al-Nafais, 1996.

Muhammad Ma'shum bin Ali, *Fath al-Qadir fi Awzan al-Maqadir*, Surabaya: Salim Nabhan, tt.

III

AL-MUWAFAQAT FI USHUL AL-SYARI'AH

الموافقات في أصول الشريعة

Kehidupan dan Pendidikan al-Syatibi

Al-Syatibi adalah pakar usul fikih dari Andalusia (saat ini menjadi wilayah otonomi dari Spanyol) bermazhab Maliki. Nama lengkapnya, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Syatibi. Tempat dan tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti, namun nama al-Syatibi sering dihubungkan dengan nama sebuah tempat di Andalusia timur, yaitu Sativa atau Syatiba (Arab), yang asumsinya al-Syatibi lahir atau paling tidak pernah tinggal di sana. Dia meninggal pada hari Selasa tanggal 8 Syakban 790H atau 1388 M dan dimakamkan di Granada.

Al-Syatibi tumbuh dewasa di Granada dan sejarah intelektualitasnya terbentuk di kota yang menjadi ibu kota kerajaan Bani Nasr atau popular dengan Bani Ahmar. Ia hidup pada masa Sultan Muhammad V al-Gani Billah yaitu masa keemasan Kerajaan Bani Ahmar. Saat itu, kota Granada menjadi pusat perhatian para sarjana dari dunia Islam terutama Afrika Utara. Waktu itu, banyak ilmuwan yang mengunjungi Granada, atau berada di Istana Bani Ahmar, di antaranya Ibn Khaldun dan Ibn al-Khatib.

Pada masa hidupnya, al-Syatibi mengalami berbagai perubahan penting di Granada; terutama bidang sosialpolitik, budaya, ekonomi dan sosio-religius. Kondisi ini sedikit banyak berpengaruh terhadap pola pikir dan produk pemikiran metologi hukum al-Syatibi.

Dari aspek politik, perubahan sosial yang terjadi pada abad ke-14 ditandai berkhirnya masa chaos yang terjadi satu abad sebelumnya. Tepatnya ketika terjadi invasi Mongol ke wilayah Timur kekuasaan Kaum Muslim dan pesatnya perkembangan Kristen di wilayah Spanyol yang berdekatan dengan wilayah Andalusia, di mana Granada saat itu menjadi ibukota Bani Ahmar. Keberhasilan Sultan Muhammad V dalam menciptakan stabilitas politik dapat dipahami dari dua faktor. Pertama, keberhasilannya menjaga stabilitas politik luar negerinya. Beberapa kerajaan Kristen di utara dan rival sesama kekuasaan Muslim di Afrika Utara dapat ia "taklukkan" dengan cara selalu mengamandemen beberapa perjanjian damai dan menyelesaikan intrik-intrik dalam internal istana. Kedua, ia selalu memegang kendali kekuatan militer di internal kerajaan Bani Ahmar atau Bani Nasr.

Stabilitas politik ini menghasilkan situasi damai dan salah satu manfaatnya dalam dunia keilmuan adalah terkondisinya kesempatan yang lebih luas untuk melakukan evaluasi dan mendorong munculnya pemikiran baru. Hal ini tampak dari munculnya karya-karya masterpiece para intelektual Kaum Muslim. Di Afrika Utara, Ibnu Khaldun (784 H/ 1382 M) menulis filsafat sejarah, di Syiria, Ibnu Taimiyah (728 H/ 1328 M) mengkaji ilmu politik dan teori hukum, di Persia, al-'Iji (754 H/ 1355 M) meresistematisir teologi Suni, dan di Andalusia, al-Syatibi memproduksi usul fikih yang popular: al-Muwafaqat.

Beberapa tahun sebelumnya, kekuasaan dinasti Muwahhidun jatuh, ini yang menyebabkan chaos politik di Andalusia. Pada masa krisis politik dan sosial ini dua tokoh mucul ke panggung politik, Ibn Hud di Marsia dan Ibn al-Ahmar di Arjona. Ibn Hud adalah rival politik Ibn Ahmar setelah runtuhnya dinasti Muwahhidun. Setelah sempat menguasai sejumlah kota seperti Almeria, Malaga, Granada, Seville dan sebagian besar Andalusia, Ibn Hud dilantik oleh

penguasa dinasti Abasiyyah yaitu al-Muntasir Billah. Namun selang beberapa tahun, Ibn Ahmar berhasil merebut tampuk kepemimpinan Ibn Hud kemudian memproklamirkan kemerdekaannya pada 634 H dan menyatakan diri sebagai Sultan Andalusia dengan menyandang gelar al-Galib Billah. Al-Galib Billah yang menjadi cikal Bani Nasr atau Bani Ahmar, menjadikan Granada sebagai ibukota.

Bani Nasr membangun pondasi politiknya dengan cukup kuat, terbukti bertahan sampai dua abad. Hubungan diplomatik dengan luar negeri yang Kristen, Ferdinand III penguasa Castille, ditandai dengan ditandatanganinya perjanjian perdamaian atau gencatan senjata pada 643 H. Namun di sisi lain, dia juga menyerukan jihad kepada suku-suku Afrika dan meminta back up kekuatan Bani Marin di Maroko, sebagai dinasti terkuat pasca dinasti Muwahidun. Kondisi ini bertahan hingga kekuasaan beralih ke putra mahkota yaitu al-Gani Billah atau Sultan Muhammad V.

Pada masa Gani Billah, fuqaha memiliki posisi kuat dalam konstelasi politik. Hal ini merupakan ciri khas dalam sejarah Islam di Andalusia. Kondisi ini merupakan salah satu sebab mengapa mazhab Maliki menjadi mazhab negara waktu itu. Meskipun demikian, kehidupan masyarakat Granada tidaklah sekonservatif para elit ulamanya di strukutur politik. Masyarakat cukup inklusif dan fleksibel dalam relasi sosialnya, mengingat interaksinya dengan orang-orang Kristen cukup intens baik dalam relasi sosial maupun bisnis.

Statusquo para fuqaha mendapat perlawanan dengan munculnya gerakan-gerakan tasawuf, filsafat dan teologi. Gerakan tiga tokoh sufi: Abu Bakar Muhammad dari Cordova, Ibn al-Arif dari Almeria dan Ibn Barrajan dari Seville berhasil ditumpas. Ibn Barrajan mengeritik fuqaha Maliki yang sangat terikat dengan ketentuan teks hadis. Gerakan-gerakan ini juga kelak mempengaruhi kedinamisan pemikiran al-Syatibi. Terlihat ketika al-Syatibi,

meskipun Muhammad Makhluf menjadikannya sebagai ulama Maliki tingkatan ke-16 cabang Andalus, ia tetap menghargai ulama-ulama mazhab lain termasuk mazhab Hanafi yang saat itu selalu menjadi sasaran kritik. Bahkan, dalam berbagai kesempatan ia sering memuji pemikiran Abu Hanifah dan ulama lain. Kitab al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah disusun oleh al-Syatibi dalam rangka menjembatani ketegangan yang terjadi saat itu antara Mazhab Maliki dan Hanafi. Al-Syatibi pernah menentang para ulama Granada saat itu. Ia mencoba meluruskan dan mengembalikan bidah ke sunah serta membawa masyarakat dari kesesatan kepada kebenaran. Ini ia jelaskan secara gambling dalam karyanya al-I'tishad. Perseteruan sengit antara al-Syatibi dan para ulama Granada saat itu tidak dapat terelakkan. Setiap kali dia berfatwa halal, mereka sebaliknya, berfatwa haram tanpa melihat terlebih dahulu kepada nas. Karena itulah, dia dilecehkan, dicerca, dikucilkan bahkan dia dinilai murtad.

Tidak terjebak pada oposisi biner dengan kekuasaan, ia juga mengeritik gerakan tasawuf yang dinilai menyimpang saat itu. Fatwa al-Syatibi tentang praktek tasawuf yang menyimpang ini juga dikuatkan oleh seorang ulama ahli tasawuf saat itu Abu al-Hasan al-Nawawi. Fatwa al-Syatibi tersebut terkumpul dalam bukunya: al-Fatawa.

Al-Syatibi juga menyoroti fanatisme yang dipraktekan para ulama Granada dan masyarakat Andalusia terhadap mazhab Maliki. Mereka memandang setiap orang yang bukan mazhab Maliki adalah sesat. Seperti diketahui bahwa masyarakat Andalus memegang erat mazhab Maliki ini sejak raja mereka Hisyam I bin Abdurrahman al-Dakhil memerintah pada 173-180H menjadikan mazhab Maliki sebagai mazhab resmi keamiran Umayyah di Andalusia.

Al-Syatibi mengawali pendidikannya dengan belajar tata bahasa dan sastra Arab kepada Abu Abdillah Muhammad bin Ali

al-Fakhkhar, seorang pakar tata bahasa di Andalusia. Pengalaman tinggal bersama gurunya menuntut ilmu sampai 754 H/ 1353 M sangat terkesan, sehingga ia mampu merekam ilmu yang yang didapatnya dalam kitab yang ia tulis: al-Ifadat wa al-Irsyadat aw al-Insya at. Dari kitabnya ini dapat dinilai bahwa al-Syatibi mengusai ilmu bahasa dan sastra dengan secara mendalam. Guru bahasa kedua adalah Abu al-Qasim al-Syarif al-Sibti (760 H/ 1358 M), ketua pengadilan kota Granada.

Al-Syatibi mulai belajar fikih pada 754 H/ 1353 M, dengan berguru kepada Abu Sa'adah Ibn Lubb. Inilah guru yang paling ia kagumi, sehingga sebagian besar ilmu fikih yang ia dapatkan berasal dari sang guru ini. Pada masa itu Ibn Lubb adalah faqih terpopuler di Andalusia. Ini dibuktikan dengan yurispudensi yang dihasilkan melalui keputusan pengadilan yang dipimpin.

Interaksi intelektual al-Syatibi banyak diwarnai oleh pemikiran para sarjana terkemuka di Granada dan para diplomat yang mengunjungi kota ini. Di antara sarjana tersebut adalah Abu Abdillah al-Muqri yang mengunjungi Granada pada 757 H/ 1356 M sebagai diplomat yang diutus oleh Sultan Banu Marin. Ia dikenal sebagai peneliti yang memilih dan menentukan bidang-bidang problematika fikih aplikatif dan prinsip-prinsip global dalam pemikiran mazhab Maliki. Posisinya tidak jauh berbeda dengan al-Nawawi dan al-Ramli dam mazhab Syafii. Dari al-Muqrilah al-Syatibi mulai mengenal dunia tasawuf.

Dua guru al-Syatibi inilah yang memperkenalkannya kepada filsafat, ilmu kalam dan ilmu-ilmu lain yang saat itu menjadi disiplin ilmu keislaman. Sedang yang memperkenalkan ilmu yang bersifat normatif (al-'ulum al-naqliyyah) adalah Abu Ali Mansur al-Zawawi dan al-Sharif al-Tilimsani (W 771 H/ 1369M). Abu Ali Mansur al-Zawawi datang ke Granada pada 753 H/ 1352 M. Namun, karena sering berdebat dengan para faqih di Granada, akhirnya pada 765

H/1363 M, ia dideportasi dari Andalusia. Al-Sharif al-Tilimsani adalah ilmuwan yang kritis terhadap faham al-Razi. Ia belajar bersama al-Abili mendalami filsafat, yang saat itu dikenal dengan ilmu ulama kuno (al-ulum al-aqdamin).

Motivasi al-Syatibi mempelajari usul fikih berawal dari kegelisahannya terhadap kelemahan fikih dalam menjawab tantangan perubahan sosial, terutama karena metodologi dan filosofinya kurang memadai. Salah satu masalah yang membuat dirinya gelisah adalah keragaman pendapat di kalangan fuqaha tentang berbagai persoalan. Penggunaan prinsip mura‘ah al-khilaf / adab al-ikhtilaf yang dipahami sebagai inklusifitas perbedaan pemikiran digunakan sebagai wujud penghargaan atas perbedaan pendapat dengan penilaian yang setara, justru membuat problem yang dihadapi semakin tidak jelas solusi akhirnya.

Menurut al-Syatibi, mura‘ah al-khilaf, menjadi struktur hukum seperti tanpa spirit, formalisme ketetapannya akan "ngambang" dalam arti realitas ketetapan hukumnya menjadi absurd jika deskripsi riil teori hukumnya tidak diselidiki dan didalami. Ketetapan hukum akhirnya menjadi ketetapan yang "melangit" terlepas dari realitas kebutuhan akan regulasi untuk mencapai kemaslahatan dan kemudahan hidup manusia. Dua karyanya: al-muwafaqat dan al-I'tisham merupakan refleksi dari kegelisahan ini.

Pola pikir radikal dan fatwa-fatwa kontroversial al-Syatibi seperti terkumpul dalam kitabnya: al-Fatawa membuat dirinya diposisikan sebagai "oposisi" terhadap kekuasaan yang mayoritas fuqaha pro kekuasaan. Sejumlah persoalan kontroversial di antaranya kaitan tasawuf dan fikih. Al-Syatibi menentang praktek tasawuf ekstrim. Menurutnya, fikih tidak bisa "berdamai" dengan tasawuf ekstrim. Beberapa contoh bisa dikemukakan. Pertama, pewajiban melakukan ritual tasawuf tertentu dalam salat, sedangkan pewajiban tasawuf berbeda dengan wajib menurut fikih. Kedua,

pewajiban zuhud berlaku untuk semua Kaum Muslim, padahal menurut fikih zuhud tidak berlaku bagi seluruh kaum Muslim. Ketiga, kepercayaan akan superioritas seorang mursyid tarikat terhadap semua ulama yang menjadi pemimpin berbagai mazhab fikih. Al-Syatibi juga menentang praktek penyebutan dan pemujian yang berlebihan terhadap sultan manapun dalam doa. Al-Syatibi menganggap bahwa praktek doa dan zikir tersebut lebih bernuansa politis daripada ibadah.

Al-Syatibi merupakan ilmuwan yang mampu menguasai berbagai disiplin ilmu secara komprehensif. Menurut Abu al-Ajfan, ini karena al-Syatibi telah menguasai metode ‘ulum al-wasa’il wa ‘ulum al-maqasyid atau dengan ungkapan lain ia mampu membedakan antara ketentuan hukum yang dipahami sebagai sarana untuk mencapai tujuan hukum itu sendiri, yang ia istilahkan dengan mashalih al-ibad (kemaslahatan manusia).

Dari sedikit review latar belakang kehidupan dan profil al-Syatibi di atas dapat dipahami bahwa al-Syatibi memiliki bangunan keilmuan yang bisa dipertanggungjawabkan dan telah teruji melalui perjalanan sejarah yang melatarbelakanginya. Tidak mengherankan jika al-Muwafaqat menjadi referensi yang selalu dirujuk oleh sebagian besar ilmuwan modern.

Karya-karya al-Syatibi

Berikut adalah daftar karya al-Syatibi yang dapat dilacak dalam beberapa literatur klasik. Karyanya itu mencakup dua bidang: Sastra Arab dan Jurisprudensi (fikih dan usul fikih). (a) Syarh Jalil ‘ala al-Khulasa (tata bahasa Arab). (b) ‘Unwan al-Ittifaq fi‘Ilm al-Isytiqaq (tasrif). (c) Kitab Ushul al-Nahw (tata bahasa Arab). (d) al-Ifadat wa al-Irsyadat Insya’at (tata bahasa Arab). (e) Kitab al-Majlis (retorika). (f) Kitab al-I‘tisam (fikih). (g) al-Muwafaqat (usul fikih). (h) al-Fatawa (fikih).

Pemikiran Usul Fikih al-Syatibi

Usul fikih adalah satu literatur ilmu dalam belantika ilmu pengetahuan Islam dan ia merupakan piranti terpenting dalam menentukan hukum Islam (baca: syariah). Secara difinitif ia berarti ilmu pengetahuan untuk mengetahui dalil-dalil fikih secara global teknis, cara penggunaannya serta keadaan pengguna dalil tersebut. Dengan kata lain ia merupakan alat, kaidah atau metode untuk menghasilkan suatu kesimpulan hukum. Pada masa Nabi Muhammad saw. ilmu ini belum menjadi satu kebutuhan, karena saat itu beliaulah satu-satunya tempat kembali dalam menyelesaikan problem hukum yang muncul. Sepeninggal Nabi Muhammad saw. para sahabat cukup mengambil istimbat dari sumber hukum yang ada yaitu Alquran, al-Sunah, Qiyas dan Ijmak. Mereka tidak menggunakan kaidah-kaidah karena sikap kehati-hatian masih mendominasi dalam menjaga sumber hukum yang diwarisi dari Rasul saw, disamping juga permasalahan-permasalahan yang timbul masih sangat sederhana. Seiring perjalanan waktu sampai pada giliran tabi'in yang tampil sebagai pemegang dan penentu hukum di kalangan umat Islam, dan permasalahan-permasalahan hokum yang muncul semakin komplek karena Islam mulai berkembang sampai keluar jazirah Arabia timbul problematika dalam tatanan hukum Islam, yang menuntut mereka harus berbuat sesuatu untuk mengatasi sekaligus mengantisipasi problem hukum yang diprediksi akan terjadi. Untuk menyikapi keadaan ini tabi'in berinisiatif untuk membukukan dan merumuskan kaidah-kaidah hukum tersebut sehingga memudah mereka untuk menganalogikan ketentuan-ketentuan hukum yang sudah jelas dalam teks ayat Alquran dan hadis dengan problem hukum yang belum ada ketentuannya dalam nash (teks). Dalam kondisi seperti itulah al-Syafi'i tampil sebagai peletak batu pertama dalam perumusan kaidah Ilmu Usul Fikih, dengan karya monumentalnya "Al-Risalah". Karya emasnya ini

diikuti oleh ulama lain, karena mereka melihat signifikansi ilmu ini semakin tampak pada masa transformasi budaya yang kian merabah di belahan bumi Islam.

Akan tetapi karena masing-masing ulama memiliki kecenderungan dan latar belakang keilmuan yang berbeda, maka ini berdampak pada keragaman kaidah-kaidah ushuliyah, jika tidak bias dikatakan sebagai bertentangan. Secara garis besar metode yang mereka ciptakan dapat kita kristalkan menjadi dua teori: induktif dan deduktif. Teori induktif adalah perumusan kaidah terlebih dahulu kemudian memproyeksikannya dalam kajian-kajian fiqh furu'iy. Teori ini didominasi oleh para ulama Mutakalimin dan ulama selain Hanafiyah. Buku-buku yang ditulis mengikuti teori ini antara lain; "Umadah" karya 'Abdul Jabar (w. 415 H), "Burhan" karya Abul Ma'ali Abdul Malik Al-Juwainy (w. 438 H), dan "Al-Mustashfa" karya Abu Hamid Al-Ghazali (w. 505 H).

Teori deduktif dioperasikan dengan cara melihat permasalahan furu'iyah yang mereka dapatkan dari para imamnya, serta mengkodifikasikannya secara klasikal, kemudian membuat kaidah pada tahap akhir. Teori ini banyak digunakan oleh ulama mazhab Hanafiyah. Buku-buku yang ditulis mengikuti teori ini adalah: Ushul al-Jashash karya Abu Bakr bin Ali (w. 370 H), Ushul al-Flqh karya Abu Zaid Addabusy (w. 430 H), Kasyfu al-Asrar karya Abdul Aziz al-Bukhari dan Al-Manar karya al-Nasafi (w. 790 H). Sejak usul fikih menjadi disiplin ilmu sampai abad keenam hijriah dua teori di atas cukup representatif baik ditinjau dari subtansi maupun metodologinya, sehingga kita lihat para ulama pada masa tersebut ketika menulis kitab-kitab terkait usul fikih masih berkiblat kepada dua teori ini. Pasca abad ketujuh hijriah beberapa ulama mengupayakan metode penggabungan kedua teori di atas. Di antara ulama yang berusaha keras melakukan eksperimen terhadap metode penggabungan ini adalah al-Syathibi yang akan kita bicarakan.

Al-Syatibi: Pencetus Metode Baru

Al-Syatibi adalah seorang pakar usul fikih yang tidak asing bagi para pengamat abad pertengahan sampai saat ini. Nama lengkapnya: Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lakhumy dari kota Granada (saat ini msuk wilayah Spanyol). Disamping dikenal sebagai pakar usul fikih juga dikenal sebagai pakar bahasa Arab. Beliau wafat pada 790 H. dengan warisan kontribusi yang cukup berarti bagi pengembangan usul fikih. Mainstream usul fikih sebelum abad ketujuh hijriah adalah perdebatan dua kubu: Hanafiyah dan Mutakalimin. Kehadiran al-Syatibi memberi warna baru dalam wacana pengembangan usul fikih yang belum pernah terambah oleh para pakar usul fikih sebelumnya. Teori al-Syatibi bisa mengakomodasikan dua teori yang sudah ada sebelumnya. Dengan demikian, perdebatan metode dalam usul fikih seperti mendapatkan angin segar yang dapat memberi alternative yang sebelumnya hanya terpaku pada dua teori. Karya al-Syatibi yang cukup monumental adalah: al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syariah dalam empat jilid. Judul ini terinspirasi dari komentar syaikhnya setelah ia membaca karya al-Syatibi ini sesuai dengan teori Hanafiyah sekaligus juga cocok dengan teori Mutakalimin. Al-Syatibi membagi pembahasan kitabnya menjadi lima sub pokok bahasan; Pertama, Prolog yang mutlak diperlukan dalam menggali ilmu usul fikih. Kedua, Hukum dan korelasinya dengan komponen-komponen titah pencipta hukum (khitab syari'), baik yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang terkena beban hukum (mukallaf) maupun hukum konvensional yang lain. Ketiga, tujuan hukum (maqasid al-syari'ah) dan hukum-hukum yang berparalensi dengannya. Keempat, dalil-dalil syari'ah dan keterangan pelengkap. Terakhir, hukum ijtihad dan taklid serta upaya tarjih dari dua atau beberapa pendapat ulama yang saling bertentangan.

Jika kita perhatikan kelima sub bahasan di atas akan kita dapatkan sebuah indikator yang mengarah kepada upaya pembaharuan metodologi

dalam ilmu usul fikih. Secara teoritis beliau menggunakan pendekatan normatif yang lebih pragmatis, bila dibanding dengan para pakar usul fikih terdahulu. Beliau menerapkan maqashid syari'ah sebagai starting pointnya. Hal ini akan tampak jelas ketika kita membaca bukunya Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah (dalam empat jilid). Pada dua jilid pertama secara komperhensif beliau membahas masalah maqasid syari'ah. Kiranya beliau berpendapat bahwa antara subyek hukum (syari') dan obyek hukumnya (perbuatan mukalaf) mempunyai keterkaitan prinsip (mabda') atau acuan yang mendasari hukum ini ada. Ketika perbuatan seseorang yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu berhadapan dengan ketentuan teks (nash), pertama kali yang harus dilakukan adalah menilik sisi maqashid syari'ah terlebih dahulu, kemudian mengaitkannya dengan perbuatan tersebut. Tahapan terakhir adalah menarik dalil syariah sebagai postulat yang menguatkan. Dengan demikian, alur piker seperti ini akan meminimalisir kesalahan dalam mengambil keputusan hukum. Ini, karena segala permasalahan telah terposisikan dengan sudut pandang yang tepat, disamping juga tidak akan terjadi kefakuman karena permasalahan yang muncul belum pernah terjadi sebelumnya. Untuk memperjelas gambaran tentang maqashid yang dimaksud oleh al-Syatibi berikut ini saya paparkan secara singkat kesimpulan pendapat al-Syatibi tentang maqashid sar'iyah.

Secara garis besar maqashid syari'ah terbagi menjadi dua bagian; Pertama maqashid yang dikembalikan kepada maksud Syari, dan kedua maqashid yang dikembalikan kepada maksud manusia. Pertama, maksud Syari' menurunkan hukum bagi makhluknya mempunyai satu alasan (illat); kemaslahatan makhluk-Nya, baik kemaslahatan yang bisa diindra selama hidup di dunia, maupun kemaslahatan ukhrawy yang hanya diketahui setelah hari akhir. Dalam hal ini al-Syatibi mensinyalir pendapat Muktazilah, sementara sebagian ulama termasuk al-Razi mengatakan bahwa hukum Allah tidak didasarkan pada illat tertentu, sebagaimana perbuatan-Nya.

Kedua, hukum syariah yang dikembalikan kepada maksud manusia, dapat diimplementasikan dalam tiga visi; dlaruriyat (kebutuhan pokok), hajiyat (kebutuhan pendamping) dan tahsiniyat (kebutuhan pelengkap). Secara definitif dlaruriyat berarti suatu bentuk keharusan untuk menegakkan kemaslahatan proteksi terhadap agama (hifzdu al-diin) dan kemaslahatan duniawi, yang terealisasikan dalam lima maqasid syar'iyah;

1. Hifdzu al-din (proteksi terhadap agama)
2. Hifdzu al-nafs (proteksi jiwa)
3. Hifdzu al-nasl (proteksi reproduksi)
4. Hifdzu al-mal (proteksi terhadap harta benda)
5. Hifdzu al-'aql (proteksi akal)

Berikutnya adalah hajiyat, yang merupakan keringanan atau ruhkshah yang diberikan saat menghadapi kesulitan (masaqat). Rukhshah ini kita temukan baik dalam ibadat, muamalat maupun jinayat. Sedang visi ketiga tahsiniyat, bisa kita sebut sebagai al-akhlaqul al-karimah (dimensi etik dalam hukum), ialah tata etika yang baik dalam adat istiadat serta upaya menjauhkan diri dari perbuatan yang tercela.

Diagram Maqashid Syari'ah

Diagram Maqashid Syari’ah

Tahsiniyat (etik) →

1. Akhlaq Bersaksi (Ittihad al-Syuhud)
2. Rela (ridha)
3. Cengkrama (al-uns)
4. Rindu (asywaq)
5. Mencintai (mahabbah)
6. Mengenal (ma’rifah)
7. Berserah Diri (tawakkal)
8. Zuhud
9. Sangat Butuh (al-faqr)
10. Penuh Harapan (optimis)
11. Rasa takut (pesimis)
12. Syukur
13. Sabar
14. Tobat
15. Niat dan Kejujuran
16. Evaluasi Diri (muhasabah)
17. Merenung dan BHati yang Keras
18. Ikut Hawa Nafsu
19. Petaka Kemaluan
20. Petaka Perut
21. Petaka Lisan
22. Petaka Mata
23. Petaka Hidung
24. Petaka Telinga
25. Petaka Tangan
26. Petaka Kaki
27. Petaka Marah
28. Petaka Dengki
29. Petaka Iri
30. Tipuan Dunia
31. Petaka Bakhil
32. Ambisi Kekuasaan (hubbul Ja>h)
33. Ambisi Popularitas (sum’ah)
34. Ingin Dipuja (riya’)
35. Bangga Diri (‘ujub)
36. Berfikir

Ijtihad: Konvergensi Usul Fikih

Bertitik tolak dari uraian di atas dan ditengah bergulirnya isu kebangkitan Islam yang menggejala, saya mengorelasikan metode al-Syatibi yang menggunakan pendekatan normatif-pragmatis. Dengan ungkapan yang lebih sederhana bahwa metode yang dikemukakan oleh al-Syatibi dapat berperan sebagaai lokomotif penarik gerbong kebangkitan umat Islam. Ini, karena beliau mengajak kita untuk dapat menggali lebih dalam ajaran agama Islam yang nantinya bisa menerjemahkan pesan-pesan nushush syar'iyah dalam bingkai realita kehidupan umat. Selama ini seolah-olah kita terkungkung dalam aturan main yang telah tersusun rapi dalam paradigma ushuly, karena literatur usul fikih yang ada masih berbelit sekitar adagium teoritis yang sulit diterjemahkan dalam realitas sosio-kultur kehidupan umat. Namun bukanlah sebuah utopia yang imajinatif usul fikih akan lebih akrab dengan fenomena sosial, tatkala al-Syatibi menawarkan metode baru yang lebih aplikatif, dengan acuan maqashid yang menjadi sandaran utama. Dengan demikian, akan terjadi interaksi yang lebih harmoni antara konsep (nushush) dengan realita umat. Meminjam istilah Quraisy Shihab ".....dewasa ini kita dituntut untuk bisa membumikan nilai-nilai ajaran agama Islam....".

Ijtihad secara terminologis berarti "usaha seorang faqih dengan sungguh-sungguh untuk mengambil istimbat hukum dari dalil-dalil tafsiliy". Sebagian ulama menambahkan baik itu berupa istimbat dalam hukum syari'ah tatbiqy (aplikatif). Dari definisi di atas ijtihad terdiri dari dua unsur utama:

Pertama, istimbatul al-ahkam dan penjelasannya, ia merupakan bentuk ijtihad sempurna hanya boleh dilakukan bagi seorang mujtahid yang telah memenuhi persyaratan. Dengan demikian ijtihad bisa mencapai proporsi keabsahan dan keakuratan yang sempurna. Menurut sebagian ulama ijtihad seperti ini sudah tertutup, namun sebagian yang lain termasuk didalamnya kelompok

Hanafiyah berpendapat lain. Ijtihad tetap terbuka bagi siapa saja yang mampu mencapai derajat mujtahid sempurna. Bahkan Ahmad Amin berpendapat bahwa pendapat para ulama tentang ditutupnya pintu ijtihad tidak dapat diterima sepenuhnya.

Tetapi ini hanya fenomena kondisi ilmiah di kalangan umat Islam saat itu mengalami stagnan akibat masuknya tentara Tartar ke Bagdad dan melululantakkan peradaban Islam yang sudah maju. Mereka membakar habis ratusan ribu buku dan menghanyutkannya di sungai Tigris, sehingga ada ungkapan yang masyhur kita dengar saat itu air sungai tersebut bagaikan tinta bercampur darah para syuhada. Lembaran hitam ini telah meghantui umat Islam sehingga beberapa abad setelahnya kita tidak mendapatkan lagi suasana ilmiah seperti yang pernah dicpai sebelumnya.

Kedua, adalah bentuk ijtihad praktis (tatbieq), yang menjadi kesepakatan para ulama sampai saat ini, ijtihad tetap menjadi bahan garapan umat Islam, khususnya para ulama tahkrij dengan mengambil illat dari kejadian rinci yang belum sempat terjamah oleh ulama terdahulu. Bisa juga berupa upaya rekontruksi dari istimbat al-hukmy para ulama terdahulu, dengan mengkondisikannya sesuai ruang dan waktu. Upaya semacam ini menurut terminologi usul fikih biasa disebut tahqiqu al-manath, sedang ulama yang termasuk dalam kategori ini diistilahkan oleh Abu Zahra dengan mujtahid al-muntasib, yaitu mereka yang mentransfer pendapat-pendapat inti para imam mujtahid, akan tetapi dalam masalah-masalah furu' mereka menginterpretasikan pendapat lain yang menurut mereka lebih sesuai, atau hanya menambahkan dari pendapat yang telah mereka dapatkan sebelumnya.

Epilog

Dari paparan di atas kita bisa menilai sisi positif yang dimiliki oleh al-Syatibi khususnya dalam bidang usul fikih. Pendekatan yang

beliau lakukan cukup tepat sebagai batu loncatan menuju proses polarisasi hukum Islam yang kian hari kian dibutuhkan dalam menjawab problematika umat. Beliaulah reformer metodologi usul fikih yang patut kita ikuti jejaknya. Walaupun ilmu usul fikih telah lama menjadi agenda para ulama pendahulunya, namun hal ini tidak menutup kemungkinan bagi beliau untuk menggali dan menggali lagi, membaca dan membaca lagi, sehingga akhirnya berhasil menciptakan metode baru dalam usul fikih. Meminjam istilah Ali Harb qiraatu al-hayy yaitu membaca yang belum terbaca oleh generasi sebelumnya, sehingga akan muncul ide-ide yang inovatif dan usaha-usaha yang renovatif.

Terakhir ada baiknya kita simak ungkapan menarik dari Ibnu Taimiyah saat mendeskripsikan bentuk interaksi antara kita sebagai interpretator dengan nushush al-syar'iyah. Manakala kita dapatkan satu keganjilan dalam proses interaksi ini, hanya ada satu kepastian dan dua kemungkinan. Satu kepastian berupa kebenaran manshush al-ilahiyyah, karena ia datang dari yang Maha Benar (Al-haq). Sedang kemungkinan pertama kurang tepatnya metodologi (manhaj) yang dipakai, karena kesalahan metode yang digunakan akan menimbulkan ketidakjelasan dalam kesimpulan yang dihasilkan, dan kemungkinan kedua daya nalar kita yang kurang proporsional dan perlu ditingkatkan. Dari deskripsi yang cukup memprovokasi kuriositas kita, hendaknya kita sebagai penuntut ilmu tidak apriori terhadap situasi ilmiah yang ada, khususnya khazanah intelektual warisan ulama sejak lima belas abad silam.

Wallahu a'lam bi al-shawab.

Syalabi, Ahmad, *Mausu'ah al-Tarikh al-Islamy* Juz. VI, Kairo: Maktabah An-Nahdah cet. X, 2012.

al-Baghdadi, Ismail Basa, *al-Shilah fi Tarikh Aimmatu al-Andalus* Juz II, Kairo: Dar al-Ma'arif, 2003.

Ali, Abdurrahman Adnan, *al-Imam al-Syatibi Aqidatuhu wa Mawaqifuhu min al-Bida' wa Ahliha*, Riyadh: Maktabah Ar Rusyd, cet. I, 1998.

Ali, Ahmad al-Sayyid Sayyid Ahmad, "al-Ta'rif bi Kitab al-Muwafaqat" dalam *al-Syatibi, al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* Juz I-IV, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2014.

al-Khatib, Ibn, *Al-Ihathah fi Akhbar al-Gharnathah*, Kairo: Dar al-Ma'arif cet. II, 2009.

al-Qayrawany, Muhammad Abu al-Ajfan al-Tamimi "Muqaddimah" dalam *Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Andalusi, Fatawa al-Imam al-Syatibi*, Jakarta: Dimanika Berkah Utama, tt.

Husaini, Abdul Fattah, *Dirasat fi Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabi, cet. III, 2012.

Zahra, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr Cet. IV, 2013.

الرد على الدهريين
تأليف
الفيلسوف جمال الدين الأفغاني
تحقيق
الشيخ محمود أبو رية

IV

AL-RAD ALA AL-DAHRIYYIN

Kritik Terhadap Ideologi Materialisme Karya Jamaluddin al-Afghani (1839 – 1897 M)

“Seakan-akan dia adalah hakikat universal yang ber-tajalli dalam setiap pikiran dengan kapasitasnya, atau sebuah kekuatan spritual yang mengada dalam setiap pandangan dengan cara sedemikian rupa sehingga sesuai dengannya….”

(Muhammad ‘Abduh)

Barangkali sudah menjadi model, pembicaraan tentang gerakan-gerakan modern dalam Islam, tak bisa dilepaskan dari sosok Jamal al-Din al-Afghani, mengingat posisinya yang strategis dalam wacana gerakan-gerakan itu. Begitu pentingnya tokoh ini, hingga gagasan-gagasannya sangat mempengaruhi kaum Muslim dalam perjuangan mereka menentang kolonialisme Barat. Penekanannya pada solidaritas Islam[1] sebagai kekuatan militan anti-imperialisme terus mengilhami orang-orang liberal -seperti halnya kaum fundamentalisme dari yang paling kiri hingga paling kanan- yang karenanya sekaligus mempresentasikannya sebagai kokoh yang kontroversial.

Yang jelas, tampilnya al-Afghani dengan aktivitas gerakan dan intensitas perjuangan yang penuh dengan dinamika memberi inspirasi dan motivasi bagi munculnya gerakan reformasi Islam dan berbagai

1 Lihat, Hamid Enayat, *Modern Islamic Political thought* (Austin: University of Texas Press, 1982), 41-42

perlawanan umat Islam terhadap imperialisme Barat pada abad ke-19.

Biografi Singkat

Sayyid Muhammad Jamaluddin bin Sayyid Safdar al-Husayni al-Afghani, dilahirkan di As'adabad, Persia (Iran) tahun 1838-9 M/1254 H, tapi dibesarkan di Afganistan.[2] Sejak berusia 22 tahun, ia sudah bekerja di lingkungan istana, sampai ia diangkat sebagai penasehat Sher Ali Khan. Karir tertinggi yang ia peroleh ketika diangkat sebagai Perdana Menteri oleh Muhammad A'zam Khan. Karena kesulitan-kesulitan yang dialami sejak invansi Ingrris di Afganistan, tahun 1869 ia memulia pengembaraannya ke luar negeri dan India merupakan tujuan pertamanya.

Tidak berapa lama. Lagi-lagi karena masuknya tentara Inggris di India, ia melanutkan perjalanannya ke Turki (di mana keberadaannya tak disuaki ulama tradisional), lalu ke Mesir tahun 1871. selama di Kairo Mesir, ia lebih memusatkan perhatiannya pada kajian-kajian ilmiah, dengan cara memberikan kuliah umum, ceramah dan diskusi. Murid-muridnya kebanyakan dari kalangan mahasiswa, dosen, petinggi hukum dan bahkan pejabat pemerintahan. Di antara mereka adalah Muhamma 'Abduh dan Sa'ad Zaghlul.[3]

---

2 Seperti diketahui, asal-usul al-Afghani memang misterius: apakah ia berasal As-adabad Iran (dan karenanya Syi'ah), ataukah Kabul (Afganistan dan karenanya Sunni), seperti yang diakuiya sendiri. Nikki R. Keddie, mencurigai biografi awal berbahasa Arab al-Afghani sebagai dibelokkan atas kebijaksanaan tertentu dan juga al-Afghani sering mendistorsi riwayat hidupnya sendiri. Melihat fenomena tersebut, dengan agak berlebihan Abduh menyebutnya sebagai "hakikat universal (*haqiqah kulliyah*)". Lihat, Nikki R. Keddie, "Sayyid Jamaluddin al-Afghani" dalam *Para Perintis Zaman Baru Islam*, ter. Ilyas hasan, ed. Ali Rahnema (Bandung: Mizan, 1988), 19; Muhammad Imarah, *al-A'mal al-Kamilah li Jamal al-Din al-Afghani ma'a Dirasah 'an Hayatih wa Atsarih* (Kairo: Dar al-Katib al-Misriyah, 1968), 9 dan Mustafa 'Abd al-Raziq, "jamal al-Din al-Afghani" penganta dalam Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, *al-Urwah al-Qutsqa* (Beirut: Dar al-Kita al-'Arabi, 1970), 17-18, Ahmad Amin, *Zu'ama al-Islah fi 'Asr al-Hadits* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Masriyah, 1979), 64

3 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 109

Gagasan dan pemikirannya sejak itu cepat tersiar ke seluruh Mesir, hingga berhasil mendirikan Parta *al-Hizb al-Watani* (Partai Nasional Mesir), dengan satun usahanya menggulingkan Khedewi Ismail dan digantikan dengan Khedewi Taufiq. Pengarus Inggris atas penguasa Mesir tahun 1879 untuk sementara mementalkan kedudukan al-Afghani. Ia kemudian pergi ke India, mula-mula ke Heyderabad dan kemudian ke Calcutta. Nah, ketika di Heyderadab inilah al-Afghani menulis buku dalam bahasa Persia, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Syeikh Muhammad ‘Abduh dengan judul *al-Radd ‘ala al-Dahriyyin*. “penolakan terhadap kaum materialisme”-sebagaimana nanti akan diulas.[4]

Dari India ia pergi ke London beberapa saat kemudian ke Paris tahun 1883 disertai ‘Abduh. Di sanan ia menghimpun kekuatan masyarakat Islam dari berbagai negara Arab dan Eropa untuk mendirikan *al-Urwah al-Wuthqa*, sebuah perkumpulan untuk menjalin solidaritas antar sesama muslim dengan menerbitkan majalah bulanan dengan nama yang sama.[5] Di sanalah pertemuan dan perdebatan terkenal itu terjadi antara al-Afghani dengan Ernest Renan, seorang orientalis ahli Ibnu Rushd.[6] Di sana pula kegiatan

---

4 Kaddie, *Para Perintis*, 23-24,; ‘Abd al-Raziq, *al-‘Urwah*, 22, Pengantar, ‘Iamarah, *al-A’mal*, 13-14

5 Untuk Studi tentang keberhasilan buletin ini, lihat, Munir Hijab, *al-Urwah al-Wuthqa Dirasah Tahliliyah li Maqumat al—Najah al-Sahafah al-Isalamiyah* (Alexsndria: al-Ha’yah al-‘Ammah al-Misriyah, 1982)

6 Perbedaan itu juga mengundang misteri. Sebab meskipun ceramah al-Afghani dikemukakan di dunia Muslim sebagai pembela Islam, sesungguhnya ia sepakat dengan Renan bahwa agama pada umumnya termasuk Islam, memusuhi ilmu pengetahuan. Jawaban al-Afghani itu manuai protes Muslim Paris dan ia tetap diam. Konon, ia menolak memberi izin ‘Abduh mencetak surat itu kembali di Mesir. Di bawah ini bagian dari surat yang kontroversial tersebut:
Semua agama dengan caranya masing-masing adalah tidak toleran. Saya tidak akan berhenti berharap bahwa umat Muhammad suatu hari akan berhasil memutuskan pengikatnya dan melangkah dengan pasti di lintasan peradaban meniru cara masyarakat Barat. Sayaberbincang dengan Renan bukan atas nama agama Islam, tetapi atas nama beberapa ratus jiwa manusia, yang terhukum karena hidup dalam kekejaman dan kebodohan. Sejujurnya telah mencoba untuk melumpuhkan sains dan menghentikan kemajuannya.

politiknya semakin intens dan malang melintang, yaitu antara tahun 1884–1885 dengan mengadakan negoisasi-negoisasi –meskipun akhirnya gagal– dengan para penguasa Inggris untuk kepentingan Mesir dan Sudan, di mana ia memperlihatkan sikap anti-Rusianya.

Tahun 1886 ia diundang ke Teheran oleh Shah Nasir al-Din yang memberinya pelayanan yang mewah dan keududkan yang tinggi. Namun, dirasa mengancam kekuasannya, akhirnya al-afghani dipaksa meninggalkan Persia. Al-Afghani kemudian pindah lagi ke Rusia dengan manuver politiknya yang lain, hingga akhir tahun 1889, ketika Shah membujuknya agar kembali ke Iran sebagai penasehatnya. Karena merancang suatu pembaruan pemerintahan dengan sistem undang-undang, akhirnya untuk kedua kalinnya Shah mengusirnya dengan tanpa hormat (dibelenggu rantai di tangannya dikawal militer) hingga ke perbatasan Persia-Turki. Kira-kira satu tahun di London membangun oposisi dengan Shah, tahun 1892 ia memenuhi undangan Sultan Turki, 'Abd al-hamid. Namun hubungan keduanya lama-kelamaan menjadi dingin dan beku akibat kecurigaan Sultas atas keterlibatan al-Afghani atas pembunuhan Shah. Akhirnya, Sultan membatasinya gerak-geriknya, kendatipun tetap memperlakukannya dengan baik, hingga ia wafat pada tanggal 9 Maret 1897 di Istambul karena kanker dagu.[7]

Kritik Terhadap Materialisme

Sebagai pemikir atau teolog, al-Afghani tidak berdiri sebagai tokoh yang benar-benar dominan. Satu-satunya karya individunya adalah-seperti disinggung di muka-adalah "penolakan terhadap

Kenyataannya, dalam *al-A'mal al-Kalimah*, sebuah karya yang mendokumentasikan tulisan-tulisan al-Afghani, bagian yang "seram-seram" dan merugikan diri al-Afghani dari surat balasannya terhadap Renan itu memang tidak ada. Keddie, *Para Perintis*, 25-26; Pervez Hoodbhoy, *Ijhtiyar Menegakkan Rasionalitas; Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, ter. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996) 115-116, Imarah, *al-A'mal*, 207-210.

7 'Abd al-Raziq, *al-'Urwah*, 25-26; Keddie, *Para Perintis*, 28

kaum materialis (atau naturalis)” (al-Radd ‘aala al-Dahriyyah) yang aslinya ditulis dalam bahasa Persia.

Dalam penilaian Majid Fakhry, dilihat dari jenis karya-karya polemik seperti itu, karya terebut merupakan karya yang kurang mendalam dan kurang tajam.[8] Meskipun ditujukan pada naturalisme-sinkretik Ahmad Khan dari Bahadur (w 1989)[9] yang dijumpainya selama lawatannya di India tahun 1879, namun menebar jalannya yang luas. Di antara kaum materialis atau naturalis yang dihukum terutama atas penolakan mereka (eksplisit maupun implisit) terhadap pada eksistensi tuhan adalah demokritus dan Darwin.[10]

Penolakannya terhadap materialisme dan naturalisme sesungguhnya ditujukkan Al-Afghani untuk menegaskan superioritas sumbangan agama yang tak ternilai harganya terhadap tujuan peradaban dan kemajuan. Agama mengajarkan kepada manusia tiga kebenaran fundamental : (1) sifat malaikati atau spiritual manusia, (2) kepercayaan setiap kaum beragama pada keunggulan agamanya atas kelompok yang lain ; dan (3) kesadaran (eskatologis) bahwa kehidupan menusia di dunia ini hanya semata-mata suatu persiapan

---

8 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, Columbia University Press, 1983), 335

9 Jauh dari dugaan – meskipun keduanya modernis dan rasionalis – adanya persekutuan, paling tidak dalam hal-hal tertentu, ternyata al-Afghani menyatakan sebagai musuh terhadap Ahmad Khan dan menuduhnya mengulang-ulang bid’ah. Dalam sebuah artikel al-Afghani, dia melontarkan sebuah penghinaan keras:
Seorang pria bernama Ahmad Khan bahadur di sekitar orang-orang Inggris untuk mengambil manfaat dari mereka. Dia memperkenalkan dirinya kepada mereka dan melakukan hal-hal tertentu untuk membuang agamanya dan menerima agama orang Inggris. Dia memulai gerakannya dengan menulis sebuah buku yang menunjukkan bahwa Taurat dan Injil tidak jauh diubah atau dipalsukan. Doktrinnya menyenangkan para pemimpin Inggris dan mereka melihatnya sebagai cara terbaik untuk merusak jantung kaum Muslim. Mereka mulai mendukunya, menghormatinya, dan menolongnya membangun sebuah sekolah di Aligarh, yang disebut Kampus Muhammad, sebagi perangkap untuk merebut anak-anak kaum beriman.
Lihat al-Afghani dan ‘Abduh, *al-‘Urwah* , 413-414; H.A.R. Gibb, *Modern trends Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1950), 58

10 Al-Afghani, Al-Radd Ala Al-Dahriiyyin, tersebut. Muhammad Abduh (t.p. : Maktabah Al-Salam Al-‘Almiyah, tetapi.) 16,19, ‘Imaraqh, Al-A’mal, 132, 134.

bagi kehidupan lain yang lebih tinggi yang sama sekali bebas Dari penderitaan dan pada akhirnya manusia ditakdirkan menghuninya.

Disamping itu, seruan-seruan Al-Afghani untuk memakai akal dan mengedepakan rasionalitas itu, nyaris hanya sering diasumsikan saja, tak pernah baik dalam buku ini ataupun karya lain, yang tragisnya lagi memang minim ia terangkan.

Namun demikian, yang jelas rasionalismenya tidaklah mendorongnya, seperti yang terjadi pada pemikir-pemikir muslim lainnya, umpanya Ibn Rawandi, untuk meninggalkan kepercayaan agama sebagai hal yang tak berguna dan tidak masuk akal. Sebaliknya, seperti telah dikedepankan dalam apresiasi dan pertemanan kita dengan salah satu karya Al-Afghani ini ia tetap sepenuhnya menyadari realitas agama sebagai unsur yang esensial untuk membangun moral personal dan kompleks kebudayaan manusia.

Baik rasionalitas maupun dimensi kultural Islam (yang sebenarnya telah dilepaskan dari unsur-unsur adikodratinya) akan menjadi tema-tema yang dominan dalam penafsiran kaum modernis tentang islam pada abad kedua puluh.

Dengan nada yang agak lain, dalam menilai karya ini, Nikki R. Keddie melihat banyak transformasi pada pesona publik atau peranan Al-Afghani dalam masyarakat. Disini, untuk pertama kalinya, dia mengemukaan diri sebagai pembela kuat agama pada umumnya, khususnya islam, terhadap serangan kaum ortodoks. Kalau karya ini dianalisis secara seksama, kata dia, terlihat bahwa kebajikan yang dinyatakan dimiliki agama merupakan kebajikan pragmatis murni, misalnya solidaritas kelompok. Namun demikian patut ditanyakan kenapa pada saat ini Al-Afghani tidak mengubah pandangan pribadinya, memilih untuk menampilkan diri secara blak-blakan sebagai pembela agama dan islam.[11]

11 Keddie, Para Perintis, 24

Penutup

Secara geografis, karier Al-Afghani meliputi Iran, India, Mesir, Turki, dan Eropa barat. Dia adalah sosok yang menampilkan dirinya sebagai pembela dunia islam dalam menghapi serbuan serta pelanggaran barat, karenanya ia meyakini bahwa pembaruan adalah hal yang niscaya.

Kritik terhadap materialisme dan naturalisme dilakukan al-Afghani lebih karena sebagai tanggung jawab intelektual dan moralnya dan terlebih lagi karena rasa simpatik keagamaaan yang mempraanggapkannya terhadap realitas yang melingkupinya.

Hasil dari pembacanya terhadap realitas itulah yang menghasilkan sebuah pandangan dunia (world-view/ al-ru'yah al-kauniyah) tertentu yang menjadi basis bagi ideologi yang ia yakini dalam menjalankan perjuangannya.

Wa huwa hasbuna wa ni'ma al-wakil

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Amin, *Zu'ama al-Islah fi 'Asr al-Hadits,* Maktabah al-Nahdah al-Masriyah, Kairo, 1979.

Al-Afghani dan 'Abduh, *al-'Urwah*, H.A.R. Gibb, Modern trends Islam, The University of Chicago, Chicago, 1950.

Al-Afghani, *Al-Radd Ala Al-Dahriiyyin*, Maktabah Al-Salam Al-'Almiyah

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press, Austin, 1982.

Kaddie, Para Perintis, 23-24,; 'Abd al-Raziq, *al-'Urwah*, 22, *Pengantar, 'Iamarah, al-A'mal*, 13-14

Keddie, Para Perintis, 25-26; Pervez Hoodbhoy, *Ijhtiyar Menegakkan Rasionalitas; Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, ter. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996) 115-116, Imarah, al-A'mal, 207-210

Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1983.

Muhammad Imarah, *al-A'mal al-Kamilah li Jamal al-Din al-Afghani ma'a Dirasah 'an Hayatih wa Atsarih*, Dar al-Katib al-Misriyah, Kairo, 1968.

Munir Hijab, *al-Urwah al-Wuthqa Dirasah Tahliliyah li Maqumat al—Najah al-Sahafah al-Isalamiyah*, *al-Ha'yah al-'Ammah al-Misriyah*, Alexandria, 1982

Mustafa 'Abd al-Raziq, "*jamal al-Din al-Afghani*" pengantar dalam Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, *al-Urwah al-Qutsqa*, Dar al-Kita al-'Arabi, Beirut, 1970.

Nikki R. Keddie, "*Sayyid Jamaluddin al-Afghani*" *Para Perintis Zaman Baru Islam*, ter. Ilyas hasan, ed. Ali Rahnema Mizan, Bandung, 1988.

د. محمود بن الشريف
اقرأ
الحب في القرآن

V

AL-HUBB FI ALQURAN KARYA MAHMUD BIN AL-SYARIF

الحب فى القرآن

POSISI CINTA (AL-HUBB) DALAM PARADIGMA TASAWUF

Mendengar kata tasawuf, tergambar dalam benak kita “jama’ah yang berdzikir” pada Allah. Mereka kelihatan sangat khusyu’, syahdu, lupa kehidupan dunia dan tak perduli terhadap masalah sosial yang terjadi di sekitarnya. Tasawuf dalam pemahaman kita, tidak dapat dipisahkan dari ordo-ordo tarekat. Seakan-akan tasawuf tak dapat dirasakan kesyahduannya, jika tidak melalui “organisasi tarekat”. Tasawuf juga erat kaitannya dengan konsep wali, *jadzab*, *nyeleneh*, kramat, kesaktian dan lain-lain. Atau dibalik, *nyeleneh, jadzab,* dan keramat, itu adalah indikasi dari “kewalian”; dan “wali” dapat diraih lewat tarekat yang merupakan bagian tak terpisahkan dari tasawuf.

Tulisan ini akan memaparkan posisi cinta dalam paradigma tasawuf sebagai ilmu, yang pada mulanya tak terkait dengan keramat dan organisasi tarekat. Tasawuf berangkat dari pemikiran bahwa, seseorang dalam mengarungi kehidupan ini, memerlukan “pegangan” dan tempat untuk bertumpu dan mengadu, agar dia tangguh dan tegar dalam menghadapi berbagai gelombang dan goncangan hidup. Dengan demikian, hidup menjadi sangat berarti. Dalam istilah keilmuan Islam, pegangan hidup itu disebut aqidah, yang pada gerak dinamikanya disebut Iman. Dari sinilah berkembang menjadi ilmu tauhid atau ilmu kalam.

Pegangan hidup aqidah dan iman yang kuat belum cukup untuk

menempuh dan mengatasi gelombang dahsyat kehidupan seseorang apalagi di era modem harus sanggup menghadapi realitas hidup yang serba ruwet dan sumpek. Untuk itulah diperlukan “kebijakan” (wisdom) untuk mengatur hubungan-hubungan, baik antara manusia dengan makhluk yang bernyawa, dan alam sekitarnya, maupun dengan Sang Pencipta. Aturan hubungan yang terakhir inilah yang disebut Syari’ah, yang dalam gerak dinamikanya disebut dengan ilmu fiqh.

Seseorang juga belum cukup hanya punya keyakinan yang teguh dan ilmu fiqh yang *nglontok* dalam bergulat dengan realitas. Itu hanya akan membuat seseorang seperti robot. Pada waktu itu, manusia perlu kesanggupan untuk “meninggi” dari realitas, dari rutinitas, dari formalitas, untuk melihat dan “menikmati” hidup yang lebih jauh dan lebih dalam. Kesanggupan ini dapat diperoleh lewat sarana budi pekerti yang tinggi dan kemampuan untuk jujur mengikuti jejak hati nurani. Tehnik kemampuan inilah dalam gerak dinamikanya disebut akhlak dan *ihsan*. Dari dua istilah ini berkembang menjadi apa yang dikenal dengan ilmu tasawuf.

Akar Tasawuf

Tasawuf yang bisa berarti pikiran jernih dan bulu domba, ini hanyalah realisasi dari *ihsan* yang merupakan ekspresi dan penjelmaan dari akhlaq. Jika iman dipahami sebagai keyakinan kepada Allah SWT dan seterusnya seperti termaktub dalam rukun iman, dan Islam dimaknai sebagai penyaksian akan eksistensi Allah dan Muhammad SAW sebagai rasul Allah dan seterusnya, maka ihsan adalah pengabdian kepada Allah “seakan akan kits melihat-Nya”, dan apabila kita tidak mampu melihat-Nya (karena “ketum-pulan” nurani dan kekotoran pikiran), maka sadarilah bahwa Allah selalu “melihat” kita.

Dari penjelasasan di atas, kita dapat memahami dua hal.

Pertama, bahwa dalam ihsan kita mengabdi kepada Allah dengan penuh rasa cinta atau *al-hub* hingga kita, (dengan nurani yang bersih) mampu melihat-Nya. Kedua, bahwa Allah selalu melihat sekecil apapun perbuatan yang kita lakukan. Hingga jiwa raga kita terkungkung dan terikat dalam pengawasan dan pemantauan Allah (*al-Muraqabah*). Luberan cinta (*fuyudhat al-Hub*) dan perasaan dipantau (*almuraqabah*) inilah yang menjadi sumber sekaligus akar pemikiran tasawuf. Dengan demikian Tasawuf harus menjadi akhlaq kita dapat bersimpuh di hadapan al-Kholiq, sang Pencipta. Dan ini harus tercermin dalam akhlaq dan sikap kita terhadap sesama umat manusia, dengan makhluk yang bernyawa dan alam lingkungan di sekitar kita.

Akhlaq: Realitas Tasawuf

Akhlaq akan tampak penting dari definisi yang dikemukakan oleh para sufi tentang tasawuf. Tasawuf dalam pemahamam para sufi menjadi akhlaq sebagai “poros utama”. Tasawuf menurut Abu Bakar al-Kattani adalah “akhlaq, barang siapa yang akhlaqnya bertambah baik, maka jiwanya akan bertambah jernih pula”. Menurut al-Jariri, tasawuf adalah memasuki jenjang akhlaq yang tinggi dan mulia dan keluar dari akhlaq yang rendah.

Al-Qur’an menggambarkan Nabi Muhammad sebagai manusia yang “mempunyai akhlaq mulia”. Hadits menyatakan bahwa “akhlaq Nabi Muhammad adalah Alquran itu sendiri”. Dan Beliau SAW bersabda: bahwa “Aku diutus ke dunia ini hanya untuk menyempurnakan akhlaq yang mulia”. Dalam hadits lain beliau menyatakan, “Manusia terbaik adalah mereka yang terbaik akhlaqnya”. Mengapa semua berujung pada akhlaq? Karena menurut Islam akhlaq yang tinggi dan mulia itu hanya akan dapat dicapai oleh orang-orang yang mempunyai aqidah yang kuat serta mengetahui dan menjalankan syariah (hukum Islam formal) secara

saksama. Oleh karena itulah Imam Malik menyatakan: "Barang siapa bertasawuf tanpa mengerti dan menjalani syari'ah, berarti mereka anti agama. Dan barang siapa mengerti dan menjalani syari'ah tanpa bertasawuf, berarti mereka telah melakukan dosa besar. Dan barang siapa yang mampu memadukan antara Taawuf dan syari ah, ia akan mendapatkan kebahagiaan dan kelezatan yang sejati".

Dari uraian di atas jelaslah bahwa akhlaq menempati kedudukan puncak dalam Islam dan ilmu yang membahas detail-detail akhlaq itu adalah Tasawuf.

Realitas Tasawuf Dalam Kehidupan

Gambaran konseptual Tasawuf di atas memberi gambaran pads kita bahwa *sufisme dan spiritualisme* dapat diraih dan dirasakan oleh setiap pribadi muslim, tanpa harus masuk dan terikat dengan ordo tarekat tertentu. Tasawuf juga tidak terkait dengan kesaktian dan ilmu perdukunan. Akhlaq mulia sebagai realisasi tasawuf tak terkait dengan kitab-kitab perdukunan yang beredar di kalangan pesantren, semisal: *Syamsul Ma'arif al-Kubra, Mujarrabat, Dairabi, Maghrabi, Tajul Muluk, al-Aufaq,* dan lain-lain. Selain kitab terakhir, pengarang kitab-kitab di atas sama sekali jauh dari kehidupan dan akhlaq kaum sufi Sedangkan *al-Aufaq* yang tertulis sebagai karangan Imam Al-Ghazali, itu sebetulnya hanyalah pemalsuan.

Tasawuf yang bersumber dari pengertian lhsan seperti yang termaktub dalam hadits sahih, itu berasal dari akar kata ahsana, vang berarti: memperbagus, mempercantik dan menghiasi suatu perbuatan. Sebuah mobil berfungsi sebagai kendaraan yang dapat kita naiki untuk mengantarkan kita ke tempat tertentu. Jika mobil itu diberi assesori, dan AC, sehingga membuat mobil itu, di samping berfungsi sebagai kendaraan, juga membuat kita nyaman dan krerasan dalam mobil itu, berarti pemilik mobil itu sudah berbuat ihsan pada mobil miliknya. Bisa dinaiki dengan nyaman, itu Batas

minimal fungsi mobil. Assesori. Bunyi musik dan AC adalah nilai tambah yang melampaui batas minimal tersebut. Nilai tambah itu dilakukan hanya semata-mata karena rasa cinta keindahan dan kenyamanan dan sumber keindahan itu adalah yang Maha Indah, yaitu Allah SWT.

Dalam syariah kita diwajibkan shalat lima kali dalam sehari semalam. Ini Batas minimal yang harus kita penuhi. Jika seseorang karena dorongan rasa cinta pada Sang Kholiq, pada Rasul SAW. menambah shalat *rawatib, dhuha, tahajjud* pada tengah malam berarti ia telah berbuat ihsan dalam shalat. Kita diwajibkan puasa Ramadhan. Ini batas minimal. Jika menambah dengan puasa *syawal, senen-kemis, syura,* dan lain-lain, berarti kita telah berbuat ihsan dalam hal puasa. Sehingga kita mampu mengendalikan jiwa dalam menghadapi kesulitan hidup.

Kita diwajibkan mengeluarkan zakat 2,5 % dari penghasilan setiap tahun. Ini batas minimal. Jika lebih dari ketentuan berarti kita telah berbuat ihsan dalam hal zakat.

Alquran menegaskan bahwa orang yang berbuat ihsan itu suka menginfaqkan harta, bisa mengendalikan diri, sabar, jujur, pemaaf dan lain-lain. Sifat-sifat tersebut erat hubungannya dengan kebutuhan dan lingkungan sosial.

Tanggung jawab seorang pelaku ihsan yang kemudian dikenal sufi itu tentu lebih besar dari pada yang lain. Tapi Tanggung jawab sosial itu bagi kaum Sufi bukan menjadi beban yang memberatkan, melainkan mereka melakukan semata-mata sebagai ekspresi kecintaan terhadap sesama manusia. Lebih sebagai realisasi dorongan gelora cinta yang membara terhadap sang Pencipta dan harapan akan keridloan-Nya. Itulah paradigma hakekat tasawuf yang harus kita sebarkan ke tengah-tengah masyarakat, agar kita mampu menangkap esensi dan inti tasawuf.

Cinta dalam Persepsi Kaum Sufi

Dalam benak para pembaca, kiranya cinta pasti terkait dengan hubungan mesra muda-mudi, suami-istri dan lainlain yang biasa dialami oleh hampir semua makhluk banyawa. Memang betul buku ini membahas satu bab, proses dan dinamika cinta dalam hubungan suami istri (baca h. 49-81). Tapi bab ini berfungsi sebagai penguat rasa cinta yang dapat dipantau dalam ekspresi fisik. Tujuannya, agar bahasan cinta pada Allah dan Rasul-Nya mampu dipahami oleh para pembaca secara gamblang.

Secara garis besar yang penulis pahami dari kitab *ihya'* karya al-Ghazali, dan kitab *Mahabbatullah* karya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jawzi orang jatuh cinta itu terproses dari minimal tiga pendorong. *Pertama*, jasa pemberian. Jika kita amati seseorang yang suka memberi, secara bertahap si pemberi pasti disenangi, kemudian dicintai oleh yang diberi. Perhatikan, jika anda suka ngasih permen pada anak tetangga anda, pasti dalam proses perjalanan waktu anda akan disenangi dan dicintai. Kelangsungan cinta model ini tergantung pada kontinuitas pemberian itu. Jika pemberian terus dilakukan, pasti cintanya akan terus berlangsung. Tapi jika sebaliknya, maka cinta itu akan cepat pudar, sesuai pudarnya pemberian.

Cinta model ini, lebih mementingkan faktor luar yang membuat dirinya terpuaskan oleh terpenuhinya "materi" yang dibutuhkan. Karena itu, dorongan cinta seperti ini bersifat egoisme; karena secara materi menguntungkan dirinya. Pernahkah terbisik dalam benak dan pikiran anda bahwa dibalik terpenuhinya kebutuhan materi sehari-hari itu, ada Dzat yang Maha Rahasia, yang mengatur kebutuhan materi yang anda perlukan itu? Diantaranya adalah "materi" yang anda terima melalui si pemberi, kenalan atau teman anda itu. Pengatur sekenario besar itu adalah Allah SWT. Mampukah anda mengarahkan cinta itu pada dzat yang Maha Berjasa itu? Penulis yakin anda mampu. Tapi cinta model ini, tergolong cinta paling

rendah. Sebab, jika materi itu tidak anda terima, tentu cinta itu akan pudar juga. lnilah cinta yang diberikan karena imbalan.

Kedua, cinta yang didorong oleh "kelebihan, kehebatan dan kemahaan obyek. Misalnya anda mengagumi, menyenangi kemudian mencintai tokoh. Dorongan cinta anda itu bukan karena imbalan materi yang anda terima. Tapi, karena menurut anda tokoh itu hebat, pandai, tegas dan lain-lain. Pengaruh sikapnya itu tidak secara langsung dapat anda rasakan manfaatnya pada kehidupan pribadi anda. Tapi anda suka, bahkan ia menjadi idola anda. Karena sikapnya secara psychologis cocok dengan kondisi batin yang anda butuhkan. Cinta seperti ini walaupun materialistis juga sedikit lebih tinggi dibanding dengan model cinta yang pertama.

Pernahkah terbetik dalam benak dan pikiran anda bahwa Allah itu hebat, Maha Kuasa, bisa memberi sesuatu yang tak bisa anda terima dari manapun dan siapapun. Anda secara bertahap harus menyadari bahwa tidak ada satu makhluk pun yang mampu menyamai "kehebatan dan kemahaan Allah". Sadarkah anda bahwa Allah mampu jika la berkenan menghancurkan bangsa ini dalam waktu sangat singkat? Tak sadarkah anda bahwa Tsunami di Aceh akhir 2004 yang lalu itu menunjukkan keperkasaan Allah? yang mempunyai daya perusak yang sangat dahsyat. Siapa yang mampu mencegah tsunami di Aceh itu? Bahkan mengetahui dan memprediksi "peristiwa besar" itu, para ilmuwan pada umumnya tidak mampu. Gempa di Yogya, teknologi apa dan pakar siapa yang mampu menghentikan-Nya? Mengertikah anda bahwa banjir lumpur di Porong Sidoarjo walaupun penyebabnya adalah eksplorasi dan eksploitasi gas alam yang dilakukan Lapindo Brantas dengan andalan teknologi canggih, ternyata tak mampu mengatasinya. Ilmu pengetahuan temyata terbatas, dalah hal ini tak mampu melawan kehendak Allah dan kekuasaan-Nya. Sadarkah anda bahwa yang mendesain tsunami, gempa dan semburan lumpur panas itu Allah?

Jika begitu, Allah memang hebat. Oleh karena itu anda mengagumi sekaligus mencintai-Nya. Mengingat kehebatan Allah berjalan terus-menerus, maka selayaknya anda secara terus-menerus pula mencintai Allah.

Ketiga, Cinta karena dorongan keindahan. Secara sederhana kita ini punya mata, yang tentu suka pemandangan yang indah yang membuat mata menjadi sejuk. Mata juga senang melihat wajah yang cantik. Dengan mata kita mengenal sekaligus mencintai gadis cantik dan manis. Sebaliknya, mata tidak suka pemandangan yang tak teratur dan wajah yang buruk. Tentu kita menolak jika ditawari untuk mengawini perempuan yang tak membuat mata nyaman.

Kita punya telinga, yang tentu suka pada suara yang merdu, senang lagu-lagu yang iramanya menyejukkan hati. Kicauan burungpun kita suka mendengamva. Dalam proses waktu kita akan mencintai obyek yang mempunyai suara merdu yang saat ini populer dengan suara emas. Kita punya hidung yang berfungsi sebagai alat deteksi penciuman, tentu hidung suka bau yang harum, yang umumnya terkait dengan rasa enak-tidak enak, lezat, manis, masam dan lain-lain yang difungsikan oleh lisan (baca:mulut). Mulut tentu suka rasa yang enak, lezat, manis, gurih dan lain-lain. Kita punya alat peraba yang difungsikan oleh tangan. Alat yang satu ini berfungsi untuk mendeteksi obyek yang halus dan yang kasar. Tangan suka menyentuh sutera, karena halus, suka menyentuh obyek-obyek yang sesuai selera tangan. Singkat kata, keseluruhan panca indera yang melekat pada diri kita, suka dan mencintai keindahan.

Ingat, titik kulminasi keindahan yang mampu ditangkap oleh panca indera itu jauh di bawah keindahan Allah. Dia lebih indah dari itu semua. Oleh karena itu Secara alami, manusia pasti mampu mencintai yang Maha Indah itu. “Allah itu Maha Indah, dan menyukai keindahan (HR. Abu Daud), demikian Rasul SAW bersabda. Cinta yang didorong oleh kesukaan pada keindahan

akan lebih kekat dan sulit untuk bisa pudar. Sebab, keindahan itu memenuhi dorongan keindahan yang dibutuhkan oleh lima panca indera itu. Keindahan hanya dapat ditangkap oleh kesukaan lima panca indera manusia secara integral. Integrasi kemampuan panca indera untuk menangkap keindahan Allah itu, menyatu dalam segumpal darah yang eksis dalam diri manusia; popular dengan sebutan hati (*al-Qalb*). Hati, dengan latihan yang terus menerus, akan mampu menangkap ”keindahan” Allah itu. Hati (*al-Qalb*) ini dalam kehidupan kaum sufi dikenal sebagai indra keenam. Hati yang bersih dan tak ternoda akan mampu menangkap keindahan Allah.

Proses “mengerti” akan keindahan Allah itu dalam ilmu tasawuf dikenal dengan *ma'rifah* (kenal, tahu, mengerti). Suatu kesadaran hati yang mampu “memahami” ke Mahahebatan dan ke-Mahaindahan Allah. *Ma'rifah* demikian, secara otomatis membuat sang '*arif* jatuh cinta pada Allah. Cinta yang bersemi berdasarkan *ma'rifah* yang mendalam itu pasti membuat gelora lezat dan kenikmatan rasa, kebahagiaan jiwa, ketenangan dan ketentraman hati yang sangat indah. Suatu kenikmatan dan keindahan tinggi, yang karena sangat indah, tak mampu diutarakan dengan kata-kata dan tak dapat diekspresikan dalam goresan pena.

Gelora Cinta yang memenuhi hati sang *arif* itulah yang jika berdzikir pada Allah mampu memproduksi kondisi jiwa yang penuh konsentrasi (*khusyu*'). Mengapa? Karena dzikirnya, tidak hanya sekedar menyebut asma Allah, tapi penyebutan yang disertai rasa kekaguman dengan penuh rasa Cinta (*faidh al-hubb*). Tentu dzikir tersebut akan membuat hati pelakunya menjadi damai, tenang, tentram, penuh kelezatan dan keindahan Cnta. Inilah maksud firman Allah: “Ingat! Dengan berdzikir pada Allah hati menjadi tenang dan damai” (Qs. al-Ra'd [13]: 30). Shalat yang merupakan bagian dari aktifitas dzikir, jika pelaksanaannya didorong oleh rasa cinta yang mendalam pada Allah, akan memproduk konsentrasi

jiwa dan raga secara penuh, yang membuat hati menjadi tenang, damai dan bahagia. Inilah pengertian firman Allah: “orang-orang mukmin (yang mampu memproduk) rasa khusyu’ dalam shalat, sungguh mereka akan mendapatkan kebahagiaan (kedamaian hati dan kesuksesan hidup). (Qs. al-Mukminin [23]: 1-2)

Ini, kondisi jiwa, jika sang *arif* telah jatuh cinta pada sang khaliq melakukan aktifitas dzikir. Sungguh luar biasa dampaknya pada ketentraman batinnya. Jika dzikir itu tidak dilakukan oleh dirinya tetapi oleh pihak lain; adakah pengaruhnya pada ketenangan batin dan ketentraman hati? Tentu besar pengaruhnya. Sebab dzikir dari luar itu punya obyek yang terus menerus secara dinamis sudah dikenal, dikagumi dan dicintai secara mendalam. Karena dorongan kenal, kagum dan cinta itu, ia tentu merindukan-Nya (*alSyawq*). Rasa rindu ingin berjumpa itu akan bergerak dan bergelora secara dinamis sesuai kadar tinggi-rendah gelombang dan gelora rasa cinta tersebut. Jika gelora cintanya meninggi, tentu kerinduannya meninggi pula. Dalam pengertian Allah menetapkan bahwa kaum mukmin yang substantif adalah mereka yang punya hati yang sangat peka terhadap nama Allah. Ia berfirman: “orang mukmin (yang substantif) itu hanyalah mereka, yang jika nama Allah disebut hati mereka bergetar” (Qs. al-Anfal [8]: 3). Kenapa hati mereka bergetar? Karena nama Allah yang disebut pihak lain itu adalah dzat yang mereka kenal, kagumi sekaligus mereka cintai, sebelumnya.

Coba anda pikirkan, jika nama seseorang disebut dihadapan anda. Nama itu memang anda kenal. Tapi kenal biasa-biasa saja, tidak kagum apalagi jatuh cinta. Apakah jika nama itu disebut, hati anda dapat bergetar? Tentu saja tidak!

Sebab anda tidak mencintainya, hanya sekedar kenal. Itu akan berbeda, jika anda mengenal gadis cantik. Dia halus perangainya, sopan dan santun tutur kata dan prilakunya. Karena itu, anda mengagumi sekaligus mencintainya. Dia juga merespon

kekaguman dan cinta anda. Timbullah cinta yang aktif dan dinamis dari kedua belah pihak. Suatu ketika anda berpisah. Karena cinta yang telah terjalin, tentu anda merindukannya. Di tengah kerinduan yang menggelora itu, ada orang lain memberi informasi kepada anda bahwa nama gadis yang anda cintai itu, dinobatkan sebagai wisudawati terbaik di kampusnya. Bagaimana kira-kira perasaan dan gelora hati anda? Tentu anda bisa menjawab dengan perasaan, intuisi dan pikiran anda! Pasti hati anda berdebar-debar, penuh kedamaian.

Itulah bandingannya (agar kita bisa paham) cinta kepada Allah. jika nama Allah disebut, hati orang-orang mukmin yang mencintai-Nya bergetar, penuh ketentraman dan kedamaian, seperti disebut dalam ayat al-Qur'an di atas.

Orang yang sedang jatuh cinta pasti berupaya selalu mengingat dan menyebut "si dia" yang dicintai. jika dia jauh, pasti kerinduan selalu menyelimuti pikirannya. Kadang kadang dibawah sadar, ia menyebut namanya, bahkan si dia muncul dalam mimpi indah bersamanya. Agar gelora cinta tidak pudar, maka sarana pemupuk cinta harus dilakukan. Misalnya, ia akan melakukan apa saja yang membuat "si dia" senang, dan menjauhi semua perbuatan yang berakibat "si dia" benci dan marah. Sebab, jika yang terakhir ini dilakukan akan berakibat fatal; cintanya akan Putus. Ia pasti tidak menginginkan itu terjadi.

Inilah prilaku orang yang sedang jatuh cinta. Bagaimana jika yang dicintai itu Allah SWT? Ia pasti selalu menyebut asma Allah karena dorongan cinta. Inilah yang disebut dzikir yang membuat hati tentram dan damai. Kedamaian hati tak mungkin dapat dirasakan, jika pendorongnya bukan cinta. Menjalankan perintah dan menjauhi larangan-Nya, tentu tidak akan menjadi beban berat, karena pendorongnya adalah rasa cinta yang mendalam. Bahkan ia ingin selalu berbuat lebih (dengan amalan sunnah) untuk terus

memupuk rasa cinta yang terjalin ini.

Jika cinta pada Allah dan Rasulnya ini betul-betul dirasakan oleh seorang mukmin, pasti ia akan mengenyampingkan cinta pada obyek yang temporal itu. Itulah maksud firman Allah: "*Sedang orang-orang yang beriman itu lebih kuat dan dahsyat cintanya pada Allah*." (Qs. al-Baqarah [2]:165).

Berdasarkan uraian di atas, cinta yang memancar dari hati seorang mukmin secara alamiah dapat dibagi menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, cinta pada Allah dan Rasul-Nya; yang tentu diikuti oleh segala konsekwensinya. Inilah cinta tertinggi (*al-hubb al-a'la*). Kedua, cinta seorang ayah pada anak-anak, saudara, istri dan lain-lain. Jika cinta demikian, didorong karena itu perintah dari Allah dan Rasul-Nya, ini akan menambah kwalitas cinta tingkat pertama. Cinta tingkat kedua ini populer dengan cinta tingkat menengah (*al-hubb al-awsath*). Ketiga, memilih lebih mencintai keluarga; istri, anak-anak, orang tua, harta dan lain-lain dari pada mencintai Allah dan Rasul-Nya. Cinta demikian sudah mengancam eksistensi iman. Cinta tingkat ini populer dengan cinta dalam derajat terendah (*al-hubb al-adna*).

Buku ini berupaya memberi penjelasan dengan ratio dan intuisi tentang ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis Nabi yang terkait dengan topik cinta yang "diburu" oleh semua orang.

Mudah-mudahan kita bisa mencapai cinta tertinggi (*alhubb al-a'la*), yang sebetulnya menjadi misi dan tujuan penerbitan buku ini. Pembaca akan dibawa membaca realitas

cinta manusiawi yang sangat indah dalam tiga cerpen spiritual pada bagian akhir. Buku ini, tiga cerpen ini memang ditulis berdasarkan kecenderungan sufistik.

Daftar Pustaka

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il, *Shahih al-Bukhari*, Riyad: Dar al-Salam, cet. III, 2000

Al-Buni, Syams *al Ma'arif al-Kubra*, Kairo: Maktabah al-Halabi, tt.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Aufaq*, Kairo: Mustofa al-Halabi, tt.

Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin* Juz III, Kairo: Dar al-Sya'ab, 2014.

Al-Jauziyah, Muhammad Bin Qayyim, *Raudlah al-Muhibbin wa Nuzha al-Muttaqin*, Damaskus: Dar al-Baya, 2000.

Al-Qur'an al-Karim, *Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushhaf al-Syarif*, al-Madinah al-Munawwarah, 1427.

Badawy, Abdurrahman, *Muallafat al-Ghazali*, Kairo: Maktabah al-Nahdah, 2012.

Dairabi, Ahmad, *al-Mujarrobat*, Kairo: Maktabah al-Halabi, tt.

Dawud, Abu, Sulaiman bin al-Ash'ath, *al-Sajastani, Sunan Abi Dawud*, Riyad: Dar al-Salam, cet. III, 2000.

Muslim, Abi al-Husayn al-Qushayri al-Nisaburi, *Sahih Muslim*, Riyad: Dar al-Salam, cet. III, 2000.

VI

AHKAM AL-FUQAHA

أحكام الفقهاء

DINAMIKA PEMIKIRAN ULAMA BERMAZHAB

Latar Belakang

Bahtsul Masail al-Diniyah selanjutnya menjadi Lajnah Bahtsul Masail (LBM) adalah salah satu forum diskusi keagamaan dalam Nahdlatul Ulama (NU) untuk merespon dan memberikan solusi atas problem hukum Islam (baca: fikih) aktual yang muncul dalam kehidupan masyarakat.

Melalui LBM, ulama NU selalu aktif mengagendakan pembahasan problem hukum Islam tersebut dengan berusaha secara optimal memecahkan "kebuntuan" hukum itu, akibat perkembangan sosial masyarakat yang terus-menerus tanpa mengenal batas, sementara secara tekstual tidak terdapat landasannya dalam Alqurandan hadis, atau ada landasannya, namun pengungkapannya tidak begitu jelas.

Menghadapi kenyataan begitu ini yang disertai dengan perubahan masyarakat yang begitu cepat akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dampaknya ikut mempengaruhi sosial keagamaan baik dalam aspek akidah maupun muamalah yang kadang-kadang belum diketahui dasar hukumnya, atau sudah diketahui, namun masyarakat umum belum mengetahui, maka ulama NU merasa bertanggung jawab dan terpanggil untuk memecahkannya melalui LBM dalam Muktamar, Musyawarah Nasional dan Konferensi Besar sebagai forum tertinggi NU yang

memiliki otoritas untuk merumuskan berbagai masalah keagamaan, baik *Masail Diniyyah Waqi'iyyah* maupun *Maudhu'iyyah*.

Beberapa kajian terhadap kegiatan *Bahtsul Masail* di lingkungan NU yang selama ini ada, menyebutkan, terdapat beberapa kelemahan, diantaranya kelemahan teknis (*kaifiyat al-Bahts*) yang masih berpola *qauli* dan kelemahan penyebarannya yang belum merata serta kurang bisa dipahami oleh warga NU dan Umat Islam secara lebih luas. Padahal *ittifaq* hukum di kalangan NU melalui LBM ini dipercaya menjadi tradisi dan pembimbing kehidupan mereka.

Kelemahan-kelemahan itu kini sudah mulai tertata, khususnya sejak Munas Alim Ulama di Bandar Lampung 16 – 20 Rajab 1412 H/21 – 25 Januari 1992 M. Munas ini telah menghasilkan keputusan: Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam LBM di lingkungan NU, yang ditindaklanjuti sejak muktamar NU di Cipasung Tasikmalaya pada 1 Rajab 1415 H/4 Desember 1994 M.

Tidak kalah pentingnya kelemahan kedua pun perlu segera diatasi, yaitu penyebaran informasi hasil LBM di tengah masyarakat secara luas sekaligus dapat dipahami dengan mudah. Karena penyebaran itu selama ini masih terbatas pada terbitan buku secara sepotong-sepotong. Kalau toh ada buku yang lebih lengkap, belum sepenuhnya memenuhi permintaan khalayak.

Guna melengkapi kekurangan di atas diperlukan usaha-usaha yang bermanfaat guna mewujudkan *khaira ummah*, sebagai salah satu tujuan dari Jam'iyyah NU (ART, Pasal 6, butir e). Untuk itulah sangat mendesak dan perlu menerjemahkan sumber rujukan yang dijadikan dasar pengambilan hukum yang telah diputuskan ke dalam bahasa Indonesi, agar dapat dipahami oleh semua lapisan masyarakat Indonesia.

Penelitian ini hanya menganalisa dokumen-dokumen yang secara khusus dan eksklusif memuat hasil LBM yang telah

diputuskan melalui Muktamar, Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konferensi Besar NU sejak 1926 – 2004 M.

Pijakan

LBM[1] yang berarti institusi pembahasan masalah secara mendalam adalah forum diskusi yang sangat populer di komunitas pesantren, jauh sebelum NU berdiri. Kegiatan ini berkembang secara dinamis seiring dengan perkembangan sosial, politik, budaya, ekonomi, keamanan dan kesehatan. Jadi, LBM bergerak sebagai wahana kreasi penumpahan gagasan antar para kiai atau santri dalam memecahkan berbagai masalah keagaman yang riil terjadi di masyarakat, terutama yang terkait dengan hukum Islam (fikih).

Kegiatan yang semula dari jawaban individual itu dikomunikasikan dengan para ahli lain untuk diambil suatu keputusan kolektif (*taqrir jama'i*) yang oleh masyarakat dianggap mempunyai "kekuatan" dari sudut keilmuan, dan akhirnya menjadi norma yang mengikat masyarakat secara kultural. Dari sini, sebetulnya masyarakat pesantren sudah menghayati dan mempraktekkan nilai-nilai demokrasi. Pola kehidupan keagamaan dan kegiatan ilmiah di atas inilah di antaranya yang menjadi faktor penting bagi berdirinya NU 1344 H./1926 M.

Berpijak dari pemikiran demikian, maka tidak heran jika LBM selalu hadir dalam setiap *event* NU secara hirarkhi mulai tingkat Ranting (biasanya kalah dengan LBM ponpes) setempat, MWC,

---

1 *Bahtsul Masail al-Diniyah* dapat diidentikkan dengan NU itu sendiri, sejak semula LBM ini sudah menjadi kegiatan rutin di semua jajaran organisasi; dan yang tertinggi adalah LBM yang diadakan bersamaan dengan Muktamar NU. Pada mulanya LBM tidak berdiri sendiri, tetapi menjadi kegiatan yang tak terpisahkan dengan Syuriah. Itu terjadi sejak 1926-1989. Sejak 1989, BM menjadi yang bersifat permanen untuk merespon persoalan hukum Islam yang dihadapi kaum muslimin khususnya warga NU dan namanya menjadi *Lajnah Bahtsul Masail al-Diniyah* (LBM), selanjutnya editor akan menyebut dalam setiap ulasan makalah ini dan tanpa membedakan antara sidang-sidang LBM yang terjadi pada 1989 dan sebelumnya.

PC, PW sampai PB. Mengingat LBM ini mempunyai akar kultural yang sangat kuat, maka berbicara NU sudah pasti bertemu dengan forum yang bernama LBM. LBM hadir di bawah kendali organ Syuriah, bahkan kegiatan Syuriah yang paling penting adalah LBM ini. Keputusan Syuriah mengikat seluruh perangkat organisasi yang secara tehnis dilaksanakan oleh organ Tanfidziyah. Jadi, mengingat LBM sejak NU berdiri merupakan lahan kegiatan Syuriah yang terpenting, maka LBM secara organisatoris tidak masuk dalam Lembaga, Lajnah atau Banom NU. Baru setelah beban Syuriah terlalu padat seiring dengan problem yang dihadapi oleh organisasi, maka Muktamar XXVIII 1989 di Yogyakarta merekomendasikan agar PBNU membentuk LBM yang bersifat permanen dalam semua hirarkhi organisasi, dengan tujuan membahas masalah-masalah yang *mauquf* dan masalah-masalah yang *waqi'ah* (riil) harus segera mendapatkan kepastian hukumnya.

Dari muktamar XXVIII inilah pembahasan forum dalam LBM dibagi dua. *Pertama,* melanjutkan tradisi LBM sejak NU berdiri, yaitu menjawab pertanyaan yang diajukan oleh Cabang, PW bahkan PB, guna ditetapkan kepastian hukum melalui *taqrir jama'i.* Jawaban dalam bagian ini dikenal dengan solusi *masail waqi'iyah*, bercirikan pola jawaban singkat, tegas, disertai argumen tekstual dari kitab-kitab kuning yang diakui (*mu'tabarah*).

Kedua, merespon problem hukum yang dihadapi oleh bangsa dan kaum muslim secara keseluruhan. Pola kedua ini dalam setiap topik atau tema dibahas secara mendalam melalui draf makalah yang disisipkan lebih dahulu. Kemudian makalah itu dibahas, dikurangi, ditambah, bahkan dikritisi; yang akhirnya dilakukan *taqrir jama'i* (keputusan kolektif). Draf makalah tadi harus disempurnakan berdasarkan kritik dan saran yang berkembang dalam arena LBM tersebut. Agar draf makalah itu sempurna, maka LBM memilih sekaligus mengangkat tim perumus berdasarkan keahlian dan peran

yang dimainkan ketika diskusi berlangsung. Tim perumus inilah yang bertanggung jawab membawa dan membacakan makalah-makalah yang sudah disempurnakan itu ke sidang pleno, guna menjadi keputusan organisasi. Respon terhadap berbagai masalah ini dalam NU dikenal dengan *Lajnah Bahtsul Masail al-Maudhuiyah* (Pembahasan masalah secara konseptual). Tetapi pola dan cara di atas, mengalami distorsi ketika materi LBM *Maudhu'iyyah* pada Muktamar XXXI di Boyolali Jawa Tengah disiapkan tanpa memperhatikan dan mempertimbangkan konsep penyiapan materi yang sudah berjalan baik. Materi *Masa'il Maudhu'iyyah* pada Muktamar terakhir ini, hanya menampilkan resume atau kesimpulan dari berbagai topik seminar pra Muktamar. Akibatnya, hasil masail maudhu'iyah pada Muktamar terakhir ini tampak singkat, tanpa rujukan, dan tentu tidak konseptual.

Ini terjadi, karena aktifis LBM di PBNU saat itu adalah "pendatang baru" yang belum punya informasi yang memadai tentang watak, karakteristik, methode, tujuan dan latar belakang pembentukan *Bahtsul Masail Diniyah Maudhuiyyah*. Lebih parah lagi, kritik dan komentar yang muncul, baik dalam sidang komisi maupun sidang pleno tidak menjadi perhatian serius tim perumus. Akibatnya, hasil keputusannya; misalnya Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam BM "jauh lebih rendah" kwalitas konseptualnya dibanding dengan hasil BM Lampung. Dan, ini terjadi pada topik-topik lain.

Sebetulnya, pada pola LBM Maudhuiyyah ini baru dikenalkan dalam Muktamar XXVIII di Yogyakarta, untuk itulah nomor masail maudhuiyyah dihitung nomor 1, 2, 3 dan seterusnya sejak Muktamar Yogya itu. Inilah yang editor lakukan pada buku Ahkamul Fuqaha edisi I dan II. Untuk edisi III ini, –setelah mempertimbangkan substansi pembahaan–, editor memasukkan hasil BM Munas Lampung, sekaligus memecah menjadi 3 (tiga) topik/tema – ke

kelompok BM *Maudhuiyyah*, dengan nomor 01, 02 dan 03. sedang keputusan BM *Maudhuiyyah* Cipasung Tasikmalaya diberi nomor 04, 05, 06 dan demikian seterusnya secara berurutan.

Metode Penelitian

Penelitian ini dapat dikategorikan penelitian agama sebagai gejala budaya[2] dengan pendekatan sejarah, karena membahas permasalahan yang terjadi dalam rentang waktu 1926-2004 dan pendekatan ushul fikih, karena mengkaji masalah hukum fikih, baik yang berkaitan dengan penggunaan kitab rujukan maupun metode istinbath hukum fikih dalam LBM.

Oleh karena itu metode pengumpulan data penelitian dilakukan dengan cara menelaah dokumen kitab, buku, karya ilmiah, surat kabar, majalah, jurnal keilmuan, dan wawancara dengan para ulama yang berkopenten dalam LBM dan intelektual lainnya, serta pengamatan lapangan terhadap sidang LBM diberbagai jenjang, utamanya tingkat Munas dan Muktamar, beberapa pesantren, dan perilaku sebagian warga Nahdliyyin.

Adapun analisis datanya dilakukan dengan dua cara. Untuk data kuantitatif digunakan metode analisis kuantitatif, baik dalam wujud angka absolute maupun prosentase. Sedang untuk data kualitatif digunakan metode analisis kualitatif dengan cara berpikir reflektif (deduksi-induksi), komparatif dan kritis.

Deskripsi Sumber

Bahan dan sumber penulisan buku ini diperoleh dari berbagai institusi penerbitan, perpustakaan dan perorangan, yang keseluruhannya berjumlah 20 judul. Ini tidak termasuk dokumen surat, berita koran dan majalah yang penulis baca di perpustakaan

---

2 M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 11-12

nasional, dan sebagian ditemukan di perpustakaan Universitas Leiden Belanda, melalui jasa kawan-kawan yang studi di sana.

Dokumen berupa buku tersebut dapat diklasifikasi sebagai berikut: *Pertama*, dokumen berupa statuten yang sudah disahkan oleh Goebernoer-Djendral Hindia Nederland terhadap Perkoempoelan Nahdlatoel 'Oelama' yang didirkan 16 Rajab 1344 H. bertepatan dengan 31 Januari 1926 M. Surat permintaan pengakuan baru diajukan 5 September 1929 oleh Kiai Hadji Said bin Saleh sebagai kuasa 'NO'. Dan pemerintah penjajah merespon permintaan tersebut 6 Pebruari 1930 dan masuk dalam besluit Goebernoer-Djendral (GD) Nomor I .23.1930. Statuten ini mirip dengan pengesahan lembaga Badan Hukum oleh Notaris saat ini. Statuten berisi "Anggaran Dasar "NO" yang terdiri dari 12 pasal; ditulis dengan dwi bahasa; Belanda dan Indonesia. Yang mengesahkan Badan Hukum NO atas nama GD Hindia-Nederland adalah GR. ERDBINK. Dan diperbaharui kembali pada 1989 berdasarkan Keputusan Menteri Kehakiman RI Nomor: C2 – 7028.HT.01.05 Th 89; pendaftaran kembali ini dilakukan oleh H. Abdurrahman Wahid sebagai Ketua Umum dan H. Anwar Nuris sebagai Sekjend NU hasil Muktamar XXVII Situbondo semestinya pendaftaran kembali ini dilakukan setiap usai Muktamar.

Kedua, dokumen yang dikeluarkan oleh Hoofdbestuur Nahdlatoel Oelama (HB-NO) berupa 6 judul buku, masing-masing berjudul: *Bahtsul Masail Pada Mu'tamar NU KE V 1347 H.* dari halaman (1-32), ditulis dalam bahasa Jawa dan Arab huruf pegon, *Pembagian Majelis Musyawarah Pada Congres NO ke V*; *1348 H*, dari (63-123 + 4 lembar tak tertulis halamannya), *Bahtsul Masail Yang Dibahas Pada Muktamar Ke VI/1348 H*. dari halaman (124-186), *Muktamar NO ke VII*, *1348 H*. (dari halaman 187-248), *Poetoesan Congres KA 10 di Solo Soerakarta Moelai 13-19 April 1935 M*. (dari arah kiri buku tertulis dalam bahasa Indonesia tulisan latin dari halaman 1-11, (dari arah kanan buku tertulis bahasa Jawa

huruf pegon dan bahasa Indonesia huruf latin dari 1-28), *Verslag Congres Nahdlatoel Oelama jang ke XIII 1938 M.* (Soerabaia: HBNO) 51 halaman ditulis dalam huruf pegon dan latin berbahasa Indonesia dan Jawa.

Ciri dari dokumen resmi HBNO ini menggunakan bahasa Indonesia campur Belanda dengan huruf latin, disamping menggunakan bahasa Arab dan bahasa jawa dengan huruf Arab (pegon), ada topik yang sama dan topik yang berbeda. Semua dokumen resmi tersebut dicetak baik. Sayangnya PBNU tidak menyimpan dokumen penting ini.

Ketiga, dokumen perorangan yang ditulis tangan, berjudul: a) *Hidayatul Mubtadi'in fi Masailiddin,* disusun oleh Muhamad Nawawi bin Sarmidi Jakarta. Manuskrip tulisan tangan Ahmad bin Hajar Sa'id al-Dam'ani ini memuat keputusan LBM sejak Muktamar NU pertama 1926 ditambah putusan LBM Dewan Partai NU, 3 Kombes Syuriah PBNU. Sayangnya manuskrip ini tidak memuat putusan LBM Muktamar NU ke 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, Manuskrip ini ditulis tangan yang baik menggunakan dwi bahasa; Arab dan Indonesia, dengan huruf Arab (pegon). b) *al-Fuyudhat al-Rabbaniyah fi Muqarrarat al-Mu'tamarat li Jam'iyah Ahli al-Thariqah al-Mu'tabarah.* Manuskrip ini disusun oleh Muhamad Mahfudz Anwar dan Abd Aziz Masyhuri, Jombang, dalam dwi bahasa; Arab dan Indonesia, dengan huruf latin. Buku yang masih tulisan tangan gaya naskhi ini memuat hasil keputusan LBM dalam kongres dan mubes Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah. Mulai Muktamar Ahli Thariqah 1-5 serta satu keputusan LBM, Mubes, yang seluruhnya berjumlah 32 masalah. Buku ini dilengkapi dengan catatan *tashhih* dari KH. Bishri Syamsuri Rais 'Am PBNU (1971-1982), dan indeks masalah secara tematik. Sayang buku penting sebanyak 132 halaman yang 3 kali dirujuk oleh LBM Muktamar ini sampai akhir 2005 belum diterbitkan. Padahal –menurut

penulis- buku ini perlu disosialisasikan untuk menjadi penuntun bagi pengikut tarekat dalam menghadapi berbagai pertanyaan yang sering muncul di masyarakat. Al-Hamdulillah, Pebruari 2006 buku ini dapat diterbitkan, bahkan Juni muncul cetakan ke dua. Terbitan terakhir ini menggunakan bahasa Indonesia huruf latin, ma'khodnya dikutip dalam bahasa Arab dengan syakal dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Achmad Zaidun. Buku penting ini diberi judul *Permasalahan Thariqah*, Hasil Kesepakatan Muktamar dan Musyawarah besar Jam'iyyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah NU (1959-2005) memuat 214 masalah, diberi pengantar oleh KH. A. Aziz Masyhuri dan sambutan oleh KH. Habib M. Luthfi Ali bin Yahya sebagai Rais 'Am Pucuk Pimpinan Ahli Thariqah Mu'tabarah al-Nahdliyah. Buku setebal 302 halaman dapat terbit atas jasa dan hobi Gus Ma'ruf Asrori sebagai direktur penerbit *Khalista* Surabaya.

Keempat, dokumen yang diterbitkan secara terbatas baik oleh LTN PBNU atau penerbit lain. Dokumen model ini editor temukan sebanyak 11 judul, dengan deskripsi sebagai berikut:

1. *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarat Mu'tamarati Nahdlatil Ulama,* Juz I dan 2, disusun oleh Abu Hamdan Abdul Jalil Hamid, dan di*tashhih* oleh Abu Razin Ahmad Sahal Mahfudh, Rais Syuriah PWNU Jateng 1960. Cover dalam buku tertulis, dicetak oleh CV. Thoha Putra Semarang atas nama Syuriah PBNU sebagai pemegang legalitas cetak ulang. Pada pengantarnya disebutkan, bahwa buku ini berasal dari dokumen notulis LBM yang sebagian sudah termuat di berbagai media massa.

   Buku ini ditulis dalam dua bahasa; Arab dan Indonesia dengan huruf latin. Juz pertama memuat putusan LBM Muktamar ke 1 s/d ke 8, sedang juz kedua, memuat putusan LBM Muktamar 9 s/d 15. Buku ini dilengkapi dengan daftar isi (*contens*) berdasarkan tema, nomor masalah dan

peristiwa, yang dihimpun dalam satu buku sebanyak 137 halaman ditambah pengantar, daftar isi dan indeks sebanyak 8 halaman.

2. *Ihya' 'Amalil Fudhola' fi Tarjamati Muqaddimah al-Qanun al-Asasi Lijam'iyati Nahdlatil Ulama,* risalah Hadhratus Syeikh Muhamad Hasyim Asy'ari dan *khutbah iftitah* beliau pada Muktamar XVII di Madiun, merupakan penyempurnaan terhadap terjemahan yang dilakukan oleh Mahfoedz Shiddiq (Presiden Tanfidziyah Hoofd Bestuur NAHDLATOEL OELAMA), oleh Ahmad Abdul Hamid al-Qandaly, dalam bahasa Arab dan Jawa huruf Arab pegon, diterbitkan oleh percetakan Menara Kudus, 1368 H/1958 M. dalam 156 halaman.

   Buku ini juga memuat Anggaran Dasar Partai NU; yang merupakan perubahan mendasar terhadap statuten 1926 M, dalam arti NU berubah dari organisasi sosial keagamaan menjadi partai politik sejak 1952 M. Anehnya, dalam buku ini Anggaran Dasar Partai NU dinyatakan berlaku sejak 2 Shafar 1378/17 Agustus 1958, ditandatangani oleh Ketua Umum PBNU H. Idham Cholid dan Sekjend. H. Saifuddin Zuhri.

3. *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarati Mu'tamarat Nahdlatil Ulama wa Musyawaratiha*, Juz III, disusun dan di-Arab-kan oleh Abu Hamdan bin Abdul Hamid Kudus, dibantu Muhamad Mahfudz Anwar Jombang, serta di*tashhih* oleh KH. Bisyri Syansuri (Rais 'Am PBNU 1972-1982), dicetak atas biaya Maktabah Menara Kudus, 1400 H/1980 M. Buku ini dicetak dalam bahasa Arab, dan Indonesia huruf latin. Buku setebal 72 halaman ini memuat putusan LBM Muktamar XX, XXIII, XXV, LBM Konbes I, II dan LBM Dewan Partai NU. Pada pengantarnya tertulis H. Mahfudz Anwar, sebagai pengumpul bahan dan H. Abdul Aziz Masyhuri sebagai Katib.

4. *Permasalahan dan Jawaban Muktamar NU XXVIII di PP. al-Munawir Krapyak Yogyakarta 25-28 Nopember 1989*, Menara Kudus, memuat seluruh dokumen yang terkait dengan Muktamar NU di Yogyakarta itu diberi pengantar oleh PBNU yang ditandatangani H. Abdurrahman Wahid sebagai Ketua Umum dan Drs. HM. Ichwan Syam sebagai Wakil Sekjend, dari pihak Syuriah tertulis KH. Ali Yafie tetapi tidak ada tanda tangannya, dan KH. Ma'ruf Amin sebagai Katib. Buku ini memuat seluruh hasil keputusan Muktamar XXVIII.
5. *Ahkamul Fuqaha, Masalah Keagamaan, Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu, 1926 s/d Kedua Puluh Sembilan 1994,* dihimpun oleh KH. Aziz Masyhuri, dan diterbitkan oleh PP RMI bekerjasama dengan Dinamika Pers Surabaya, 1997. Buku sebesar 416 halaman ini dilengkapi dengan sambutan Syuriah PBNU KH. Ilyas Ruchiyat sebagai Rais 'Am dan KH. M. Dawam Anwar sebagai Katib 'Am. Buku ini dapat dikatakan sebagai yang terlengkap dibanding dengan buku dan dokumen lain yang editor temukan. Pertanyaan dan jawaban ditulis dalam bahasa Indonesia, sedang *ma'khodz* atau rujukan ditulis berbahasa Arab dengan tulisan tangan, tanpa harakat dan terjemah.

   KH. Abd. Aziz Masyhuri telah berjasa memberi nomor urut masalah sesuai runtutan peristiwa LBM pada tingkat Muktamar, Mubes, dan Munas NU serta melacak sumber rujukan yang dalam dokumen awal pada umumnya tidak lengkap (hanya menunjuk judul kitab, juz dan halaman tanpa teks). Walaupun masih terjadi kesalahan penempatan *ma'khodz*, seperti beliau akui pada penulis 19 Agustus 2004 di gedung PBNU Jakarta.

   Buku ini juga tidak berhasil menemukan keputusan LBM pada Muktamar XVII, XVIII, XIX, XXI, XXII dan

XXIV. Juga belum memasukkan hasil LBM *Masail Maudhu'i*, Muktamar XXIX Tasikmalaya. Tentu belum memasukkan LBM Munas NTB dan Muktamar XXX Lirboyo Kediri, baik *Masail Waqi'iyah* maupun *Maudhu'iyah*. Kelemahan lain dari buku ini adalah, tidak adanya terjemahan *ma'khodz* dan tanpa *syakal*, dan tidak ada indeks atau daftar isi yang berdasarkan tema. Ini menyulitkan pembaca untuk mengetahui lebih cepat permasalahan yang pernah dibahas oleh ulama NU di tingkat nasional.

Terlepas dari berbagai kritik yang dilontarkan pada buku ini, yang pasti buku susunan KH. Abd. Aziz Masyhuri ini telah menjadi rujukan utama 2 (dua) disertasi doktor; masing-masing berjudul: *Hukum di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU* oleh DR. Rifyal Ka'bah (kini Hakim Agung), di Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 1998); dan *Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama 1926-1999: Telaah Kritis Terhadap Kitab Rujukan Dalam Penetapan Hukum Fikih*, oleh DR. H. Ahmad Zahro, MA (kini Direktur Pasca Sarjana dan Guru Besar Hukum Islam IAIN Sunan Ampel) di IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

6. *Masail Diniyah al-Waqi'iyah wa al-Maudhu'iyah, Hasil Muktamar XXIX NU di Cipasung Tasikmalaya*. Buku yang diterbitkan oleh Sekretariat Jendral PBNU, Jakarta ini memuat *masail diniyah al-Waqiiyah* dan *Maudhuiyah*, dan belum diberi nomor urut. Berbeda dengan pola pertanyaan yang disampaikan pada LBM. Sebelumnya, dalam buku ini setiap pertanyaan disertai deskripsi masalah secara singkat, padat dan jelas. Ini sebagai pengejawantahan Metode Pengambilan Keputusan Hukum di Lingkungan NU Hasil Munas Lampung. Tapi *ma'kodz* untuk *masail waqi'iyah* tetap tanpa terjemah dan syakal. Sedang untuk *masail maudhu'iyah*, sebagian

ma'khodz lengkap dengan terjemahannya tetapi tetap tanpa *syakal*. Editor melengkapi dengan menerjemah *ma'khodz* yang belum diterjemah, sekaligus dengan syakalnya.

7. *Hasil-Hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama & Konferensi Besar Nahdlatul Ulama, 16-20 Rajab 1418 H/17-21 Nopember 1997 M. di Pondok Pesantren Qomarul Huda Desa Bagu, Pringgarata, Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat*, diterbitkan oleh LTN PBNU Januari 1998. Buku ini diberi pengantar oleh jajaran Pengurus PBNU baik Tanfidziyah maupun Syuriah, yang ditandatangani oleh KH. Ilyas Ruchiat sebagai Rais 'Am, KH. Drs. Dawam Anwar sebagai Katib 'Am serta KH. Abdurrahman Wahid sebagai Ketua Umum dan H. Ahmad Bagdja sebagai Sekjend. Buku setebal 180 halaman ditambah 8 halaman dokumen foto ini memuat seluruh keputusan dalam Munas dan Konbes tersebut termasuk sambutan-sambutan pejabat, mulai dari Menag RI, Gubernur NTB, khotbah iftitah Rais 'Am dan pidato Ketua Umum PBNU.
8. *Tiga Buku Rancangan Materi Program, Taushiyah & Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama 1999-2004*. Masing-masing 65 halaman, diterbitkan oleh PBNU 1999. Kemudian editor mencocokkan dengan hasil-hasil yang menjadi keputusan.
9. *Hasil-Hasil Muktamar XXX 13-18 Sya'ban 1420 H/21-26 Nopember 1999 M. di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri Jawa Timur*, diterbitkan oleh Sekretariat Jendral PBNU 2000. Dalam catatan di halaman dalam cover tertulis *masail al-diniyah al-waqi'iyah* dan *masail al-diniyah al-maudhu'iyah* tidak dimuat dan akan dicetak tersendiri, mengingat masih perlu dikoreksi lagi terutama rujukan ayat-ayat Alqurandan al-Hadis oleh H. Muhyiddin Aruhusman. Buku setebal 188 halaman ini diberi pengantar oleh Pengurus

PBNU KH Sahal Mahfudh sebagai Rais ‘Am, Prof. DR. KH. Said Agil Husein al-Munawar, MA sebagai Katib ‘Am. H. Ahmad Hasyim Muzadi sebagai Ketua Umum dan H. Muhyiddin Aruhusman sebagai Sekjend. Buku ini memuat AD/ART yang menurut hasil Keputusan Muktamar XXVII di Situbondo NU berasas tunggal Pancasila (Bab III Asas Pasal 4) menjadi:

“Nahdlatul Ulama sebagai Jam’iyah Diniyah Islamiyah beraqidah/berasas Islam menurut faham *ahlussunnah* waljamaah dan menganut salah satu dari mazhab empat; Hanafi, Maliki, Syafi’i dan Hambali” (Bab II Aqidah/Asas Pasal 3)

“Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, NAHDLATUL ULAMA berpedoman kepada Tuhan Yang Maha Esa, Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, Kearakyatan Yang Dipimpin Oleh Hikmat Kebijaksanaan Dalam Permusyawaratan/Perwakilan dan Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia” (Bab II Aqidah/Asas Pasal 3). Dalam sidang komisi C (organisasi) terjadi perdebatan sengit antara yang pro tetap asas tunggal atau asas kembali menjadi Islam. Akhirnya terjadi deadlock. Keputusan diserahkan pada 11 orang, yang dinilai otoritas. Editor dimasukkan dalam kelompok 11 itu. Akhirnya disetujui AD seperti Bab II di atas.

10. *Hasil-Hasil Masail Diniyah Waqi’iyah Munas Ulama NU di Nusa Tenggara Barat & Muktamar NU Ke XXX di Ponpes Lirboyo Kediri.* Diterbitkan oleh Kopontren al-Aziziyah Anda Mamba’ul Ma’arif Denanyar Jombang. Buku setebal 40 halaman ini memuat Hasil-Hasil Keputusan LBM Diniyah Munas Nahdlatul Ulama Tanggal 16-20 Rajab 1418 H/17-20 Nopember 1997 M. di Ponpes Qomarul Huda Bagu, Pringgarata

Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat dan Muktamar NU Ke XXX di Ponpes Lirboyo Kediri. Materi BM berjalan secara tradisional dan *ma'khodz* dalam bahasa Arab tanpa syakal dan terjemah.

11. *Masail al-Diniyah al-Waqi'iyyah* dan *Masail al-Diniyah al-Maudhu'iyyah NU Hasil Muktamar XXX NU 13-18 Sya'ban 1420 H/21-26 Nopember 1999 M di Ponpes Lirboyo Kediri Jawa Timur.* Diterbitkan oleh Sekjend PBNU Jakarta (tt). Buku setebal 85 halaman ini memuat khusus Keputusan LBM, seperti dalam *masail waqi'iyyah* sebelumnya. Pertanyaan disertai deskripsi masalah, kemudian jawaban lebih rinci tetapi *ma'khodz* tetap tanpa syakal dan tanpa terjemah. Sedang dalam *masail maudhu'iyyah ma'khodz*nya tanpa syakal dan sebagian diterjemah. Editor tidak berhasil menemukan Hasil Keputusan Munas Alim Ulama di Kesugihan Cilacap 1987 dalam bentuk buku, juga tidak berhasil menemukan Keputusan Munas dan Muktamar XXVII di Situbondo dalam bentuk buku. Dalam hal ini editor mengambil sumber dari buku himpunan KH. Abdul Aziz Masyhuri, Klipping majalah AULA dan media massa yang lain.

12. Hasil-hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konferensi Besar Nahdlatul Ulama, 25-28 Juli 2002 di Asrama Haji Pondok Gede Jakarta; diterbitkan sekretariat Jenderal PBNU Jakarta (tt). Buku setebal 112 halaman ini memuat hasil Munas Alim Ulama dan Kombes NU. Tapi tidak memuat *khutbah iftitah* Rais 'Am dalam acara tersebut.

    Hasil Munas ini membagi masail menjadi dua bagian. *Pertama*, disebut *masail waqi'iyah siyasiyah*, yang berhasil memberi solusi 4 problem politik riil dalam kehidupan kenegaraan. Pembahasaannya bercorak konseptual; diawali judul, latar belakang masalah atau diskripsi masalah serta

jawaban terhadap pertanyaan. Dalam satu topik, pertanyaan yang dimunculkan bisa 3 masalah, yang diikuti dengan jawaban singkat dan tegas. *Ma'khodz*nya berjalan secara tradisional, langsung pada kitab kuning, dengan ibarat tanpa syakal dan tanpa terjemah.

Kedua, disebut *masail waqiiyyah ubudiyah (muamalat)*; dengan pola dan metode pembahasan yang sama dengan bagian pertama. Mengingat dua kelompok masail dalam buku ini sama-sama menggunakan istilah *waqiiyyah*, hanya dibedakan: *Siyasiyah* dan *ubudiyah*, maka dengan pertimbangan aktualitas, *masail siyasiyah* dalam buku ini, editor masukkan dalam kelompok *masail maudluiyah*.

13. *Hasil-hasil Munas Alim Ulama dan Konferensi Besar NU*, Pondok Gede Jakarta, 2002. Buku yang lebih tepat sebagai dokumen PWNU Jatim ini semula menjadi acuan utama editor, untuk mengoleksi masail tambahan yang telah diputuskan dalam Munas. Ini, editor lakukan, karena "kesulitan" mendapatkan buku terbitan PBNU. Editor sudah mengoreksi dan menerjemahkan teks Arab ke dalam bahasa Indonesia. Tapi, tak lama kemudian editor mendapatkan buku terbitan PBNU nomor 12 di atas. Ternyata, sebagian besar isinya hampir sama. Hanya satu masalah yang tak termuat dalam dokumen PWNU Jatim, yaitu tentang "bom bunuh diri". Tentu antara dua sumber ini ada perbedaan tehnis lain, seperti berbeda dalam ma'khodz, urutan pengambilan judul kitab dan lain-lain. Akhirnya, yang menjadi pedoman editor dalam mengoleksi masail adalah buku terbitan PBNU nomor 12 di atas.
14. *Draf Materi Tata Tertib Bahtsul Masail Diniyah Program Kerja Taushiyah Muktamar NU ke-31*, Asrama Haji Donohudan Boyolali Jawa Tengah 28 Nopember – Desember 2004. Buku

ini, memuat draf seluruh *masail diniyah* yang diperdebatkan di Muktamar ke-31 itu, tanpa membedakan antara masail *waqiiyah* dan *maudhuiyah*. Tapi, dalam pelaksanaannya komisi ini dibagi menjadi dua. Editor ikut terlibat dalam diskusi dan perdebatan yang berlangsung di arena Muktamar. Buku setebal 90 halaman, ini membahas *masail diniyah* 17 halaman. Pola penyajiannya tampak tergesa-gesa, karena sangat banyak kesalahan. Ini menjadi bahan kritikan dalam pembahasan. Tetapi bagaimanapun, buku ini menjadi pedoman perbaikan, setelah menjadi sumber skunder, untuk mengoreksi buku yang terbit berdasarkan *ittifaq* hukum yang terjadi di Muktamar, yang secara redaksional diserahkan pada tim perumus.

15. *Hasil-hasil Muktamar XXXI Nahdlatul Ulama 28 Nopember – 02 Desember 2004 M/ 15-19 Syawal 1425 H di Asrama Haji Donohudan Boyolali Jawa Tengah*; Diterbitkan Sekretariat Jenderal PBNU, Jakarta, 2005. Dalam pengantar yang menampilkan nama DR. KH. MA. Sahal Mahfudh dan Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA masing-masing sebagai Rais 'Am dan Katib 'Am, serta menampilkan KH. A. Hasyim Muzadi, dan Dr. Endang Turmudi, MA, Masing-masing sebagai ketua Umum dan Sekjend menyebut hasil-hasil masail diniyah, baik waqiiyah mupun maudhuiyah. Realitanya –buku setebal 171 halaman memuat seluruh hasil Muktamar, kecuali masail diniyah. Setelah berbagai usaha, editor berhasil mendapatkan hasil masail diniyah Muktamar XXXI itu dalam bentuk *print out* dari saudara Hayyin Staf Syuriyah PBNU, dan dari H. Khalil Navis, MA, anggota tim Perumus masail diniyah Muktamar XXXI yang saat ini juga sebagai aktifis LBM PBNU dalam bentuk *print out* yang siap naik cetak setebal 201 halaman. Dari tiga sumber rujukan itu editor menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia.

Dari penelusuran terhadap dokumen dan beberapa literatur penting di atas, penulis dapat memberi catatan kritis sebagai berikut: *Pertama,* lemahnya kesadaran secara institusional di kalangan pengurus NU mulai dari PB sampai Ranting. Sampai saat ini, lembaga, Lajnah atau Banom di lingkungan NU tidak ada yang peduli dan sungguh-sungguh mempunyai program dokumentasi terhadap kegiatan dan aktifitas yang dilakukan. Jika program itu ada, itu tidak lebih dari sekedar pajangan kegiatan amatiran yang jarang dimintai pertanggungjawaban. Baru sekitar 1984, pasca Muktamar XXVII di Situbondo, PBNU membentuk Lajnah Pengkajian Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) yang di antara programnya melakukan pelacakan dan pencarian dokumen penting yang tersebar di perorangan atau di perpustakaan. Realitasnya sampai saat ini lembaga ini belum mencapai tujuannya di bidang dokumentasi, tapi sudah berupaya yang seharusnya kita dukung. Masih sekitar enam puluh persen dokumen yang ditemukan. *Kedua,* secara institusional NU tidak punya keinginan yang sungguh-sungguh untuk mengumpulkan literatur dan kitab-kitab yang dibutuhkan LBM. Kegiatan pemenuhan kebutuhan hanya dilakukan oleh perorangan, itupun karena dorongan hobbi; tanpa pemberian jasa yang memadai dari NU secara institusional.

Ketiga, perlu kesadaran organisatoris pentingnya pengarsipan bagi semua kegiatan yang dilakukan, sekaligus memelihara eksistensinya. Jika dalam suatu waktu arsip tersebut dianggap "tidak perlu", maka sebaiknya diserahkan ke Lembaga Arsip Nasional, atau Perpustakaan Nasional. Saat ini PBNU memiliki *NU on line*, PWNU Jatim punya majalah AULA. Walaupun bukan milik NU secara organisasi -*Duta Masyarakat* dan *Harian Bangsa*- dapat dinilai sebagai media yang peduli terhadap kegiatan-kegiatan NU, di Surabaya. Ini

juga menambah sarana institusi non struktural NU yang punya perhatian pada dokumentasi NU. Muslim NU yang berdiri 2004 atas inisiatif H. Choirul Anam (saat itu ketua PKB Jatim), dapat dinilai sebagai terobosan antisipatif terhadap kemungkinan "kelalaian" dokumentasi NU secara struktutal. Walaupun demikian, beberapa media itu sebaiknya saling berkoordinasi agar upayanya lebih terasa bermanfaat.

Penetapan Hukum Syara'

Secara teoritik hukum syara' adalah ketentuan hukum Allah untuk memberi penilaian pada perbuatan manusia lahir batin yang terkena beban hukum (*taklif*) seperti; wajib/fardhu, haram, sunah (*mandub/nafl*), makruh, dan jaiz (*ibahah*). Sedang penilaian pada ibadah mahdhah punya konsekwensi *ada'* (tepat waktu), *qadla* (tak tepat waktu), sah dan batal (*fasid/bathil*).

Untuk sampai pada ketentuan hukum di atas, menurut ulama ushul fikih ditempuh dengan menggunakan dua pendekatan. *Pertama, thariqah istidlaliyah* (*deduction method*) yaitu cara dan proses penentuan hukum dengan langkah-langkah sebagai berikut: a) Memahami ayat-ayat dan hadis-hadis ahkam yang relevan atau terkait dengan perbuatan manusia yang ingin diketahui ketentuan hukumnya. b) Menggunakan teori pemahaman ayat Alquranatau hadits, mulai qiyas, ijma', istishab, istihsan dan lain-lain. c) Untuk memahami ayat dan hadis ahkam itu perlu sarana yang memadai, di antaranya, seorang faqih harus mampu berbahasa Arab, mengumpulkan ayat dan hadis yang terkait, memahami *asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud*, menggunakan *qawaid ushuliyah* dan *fikihiyah*. d) Membuat klasifikasi atau kategori antara ketentuan hukum, dan tujuan hukum (*maqasid al-syari'ah*). e) Mengambil kesimpulan sekaligus menententukan kepastian hukumnya.

Kedua, thariqah istiqra'iyah (*induction method*) yaitu cara

penetapan hukum dengan menganalisis suatu perbuatan (peristiwa) agar dapat diketahui spesifikasinya. Untuk mencapai kepastian hukumnya, ditempuh langkah-langkah sebagai berikut: a) Meneliti lebih awal spesifikasi perbuatan, kebiasaan personal atau kelompok bahkan kebiasaan masyarakat yang mungkin sudah menjadi kultur. b) Mendialogkan perbuatan personal atau kebiasaan masyarakat itu dengan pemahaman terhadap ayat-ayat dan hadis-hadis ahkam, sesuai dengan ketentuan yang sudah baku. c) Memanfaatkan teori memahami ayat ahkam mulai dari qiyas, ijma', istihsan, istishab dan lain-lain. d) Agar pemahaman tersebut tidak menyimpang, seorang ahli hukum (*faqih*) harus memahami *vocab* dan mendalami kaidah bahasa Arab, mengetahui *asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud* terkait. e) Memanfaatkan *qawaid ushuliyah* dan *qawaid fikihiyah* yang relevan. f) Klasifikasi antara tehnis ketentuan hukum dengan tujuan hukumnya (*maqasid al-syari'ah*). Menurut para ulama ushul, ketentuan tehnis ketentuan hukum ada yang bersifat *dhanni* (praduga) dan ada yang bersifat *qath'i* (pasti). Sedang *maqasid al-syari'ah* atau biasa disebut lima prinsip (*mabadi' khamsah*) adalah proteksi terhadap keyakinan agama (*hifdlu al-din*), jiwa (*hifdlu al-nafs*), harta (*hifdlu al-mal*), akal pikiran (*hifdlu al-aql*), keturunan (*hifdlu al-nasl*). Lima prinsip di atas disepakati oleh ulama ushul fikih. Sedang yang tidak disepakati adalah proteksi terhadap kehormatan (*hifdlu al-ardl*). Lima prinsip yang disimpulkan sebagai tujuan hukum itu tidak seorang pun dari para ulama yang menyatakan secara tegas bahwa lima prinsip di atas sebagai ketentuan yang bersifat *qath'i*. (pasti). g) Mengambil kesimpulan untuk ditentukan kepastian hukumnya.

Pola dan proses penentuan hukum seperti di atas berlaku bagi semua mazhab. Yang membuat antara satu mazhab dengan mazhab lain itu berbeda, karena a) lafadz (redaksi) ayat dalam Alquran atau hadis mengandung makna ganda (*musytarak*). b) Berbeda dalam menilai *asbab al-nuzul* dan *asbab al-wurud* c) Berbeda dalam

menilai hadis d) Informasi tentang hadis-hadis ahkam yang sampai, antara satu mujtahid dengan mujtahid yang lain berbeda-beda. e) Berbeda dalam meletakkan hirarkhi sumber hukum, misalnya antara Alqurandan hadis atau antara nash dan akal, apakah sumber-sumber hukum ini berlaku secara hirarkhis atau sejajar?; Jika sejajar, konsekwensinya antara satu sumber dengan sumber yang lain saling mengisi secara dinamis, f) Berbeda dalam menerapkan *qawaid fikihiyah* dan *qawaid ushuliyah*. [3]

Perbedaan pandangan seperti ini terus berlangsung sampai sekarang. Jadi, perbedaan setajam apapun, -menurut penulis- sepanjang masih dalam koridor latar belakang pemikiran di atas, selayaknya diakui sebagai bagian dari dinamika pemikiran hukum Islam (fikih). Tetapi realita yang terjadi kemudian adalah, perbedaan pandangan ini menjurus pada fanatisme (*ta'ssub*) mazhab bahkan jika tidak, mengancam eksistensi akidah. Pemikiran seperti ini yang ditolak oleh Hadhratus Syeikh M. Hasyim Asy'ari dalam khotbah *iftitah* pada Muktamar NU XI di Banjarmasin 1936.[4] Menurut beliau bermazhab adalah suatu keniscayaan sosiologis, yang tak layak untuk menjadi landasan menyalahkan mazhab lain. Biarkan semua pemikiran berkembang secara alami. Yang terpenting setiap alitan pemikiran punya pijakan pada Alquran, al-Hadis serta mempertimbangkan pendapat para ulama

---

3 Hampir semua pengikut mazhab melakukan studi antar mazhab sekaligus membandingkannya, guna mengunggulkan mazhab mereka masing-masing. Kitab terbaik dalam studi antar mazhab adalah *Bidayatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd (Maliki), *al-Majmu'* karya al-Nawawi (Syafi;i), *al-Hujjah ala Ahli Madinah* karya Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (Hanafi), *Majmu Fatawa Ibnu Taimiyah* (Hambali) dan *al-Khilaf fi al-Ahkam* karya Mahmud al-Thusi (Syi'ah).

4 Khotbah yang disampaikan dalam bahasa Arab tersebut menarik perhatian para tokoh muslim modernis, seperti A. Hasan (Persis) dan Hamka (Muhammadiyah). Dua tokoh terakhir ini berjasa menerjemahkan khotbah penting itu ke dalam bahasa Indonesia, sekaligus menyebarkannya melalui dua majalah yang mereka pimpin (Lisan dan Panji Masyarakat). Kitab yang mengarah pada fanatis Mazhab baca: M. Said Ramadhan al-Buthi; *al-Lamazhabiyah al-Akbar Bid'ah Yuhaddidu al-Syari'ah al-Islamiyah*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1987 M/1407 H. dan karya yang agak moderat dalam studi mazhab adalah *al-Insyaf fi Bayani Asbab al-Khilaf*, karya Syah Waliyullah al-Dahlawi.

sebelumnya. Agar kita tidak berangkat dari nol lagi ketika memahami Alqurandan al-Hadis. Proses *istinbath* seperti penjelasan di atas dapat diringkas dalam skema berikut:

تقرير الأحكام الشرعية
بالطريقة الإستقرائية (قديمة)

Jika proses pengambilan keputusan hukum di atas, dibandingkan atau dipadukan dengan yang telah dilakukan oleh LBM, maka langkah-langkah LBM itu dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama*, penentuan hukum yang dilakukan oleh LBM itu adalah respon terhadap pertanyaan dari berbagai daerah dari semua tingkatan organisasi yang sudah riil (*waqi'ah*) yang dilaksanakan

oleh perorangan atau masyarakat. *Kedua,* sebelum diajukan ke tingkat LBM tingkat nasional, itu sudah dibahas dalam LBM sesuai jajarannya, tapi tak mendapatkan solusi yang memuaskan. *Ketiga,* melakukan identifikasi masalah, untuk disiapkan jawabannya pra sidang LBM. *Keempat,* mencari jawabannya dalam kitab-kitab klasik, modern atau majalah yang ditulis oleh para ulama yang diakui kredibilitas keilmuannya. Di sinilah terjadi penilaian; yang menjadi ukuran tertinggi adalah komitmen seorang penulis terhadap pola bermazhab, utamanya mazhab Syafi'i, kewiraian dan kejelasan argumen yang ditampilkan dalam redaksi atau teks kitab yang dipilih. Biasanya pemilihan dilakukan secara alami, apakah kitab itu diterima oleh kalangan pesantren yang secara kultural terkait dengan NU atau tidak? Jika diterima, kitab itu dapat dijadikan rujukan. *Kelima*, setelah mendengar argumen dari para peserta LBM dengan landasan redaksi (teks) kitab yang jadi pegangannya, pimpinan membuat kesimpulan, dan ditawarkan kepada peserta LBM untuk ditetapkan ketentuan hukumnya secara kolektif (*taqrir jama'i*). *Keenam,* kumpulan ketetapan hukum seperti itulah yang dalam NU populer dengan *Ahkam al-Fuqaha* yang editor kumpulkan dalam buku ini.

Memang jika hanya memperhatikan jawaban yang ditampilkan dalam buku ini, terkesan dangkal tanpa analisa yang memadai. Ini, memang disengaja, karena sasaran keputusan hukum dalam buku ini khususnya *masail waqiiyah* adalah komunitas kaum muslim khususnya warga NU yang pada umumnya kalangan awam yang hanya butuh jawaban tegas dan praktis. Sedang untuk kalangan pelajar saat ini sudah disiapkan dalam kelompok *masail maudhuiyah*. Tetapi, jika memperhatikan perdebatan yang terjadi dalam forum, maka semua argumen dituangkan oleh para individu peserta, yang pada ujungnya difinalkan dalam rumusan singkat dan tegas, tanpa menyertakan argumen yang berkembang secara dinamis dalam

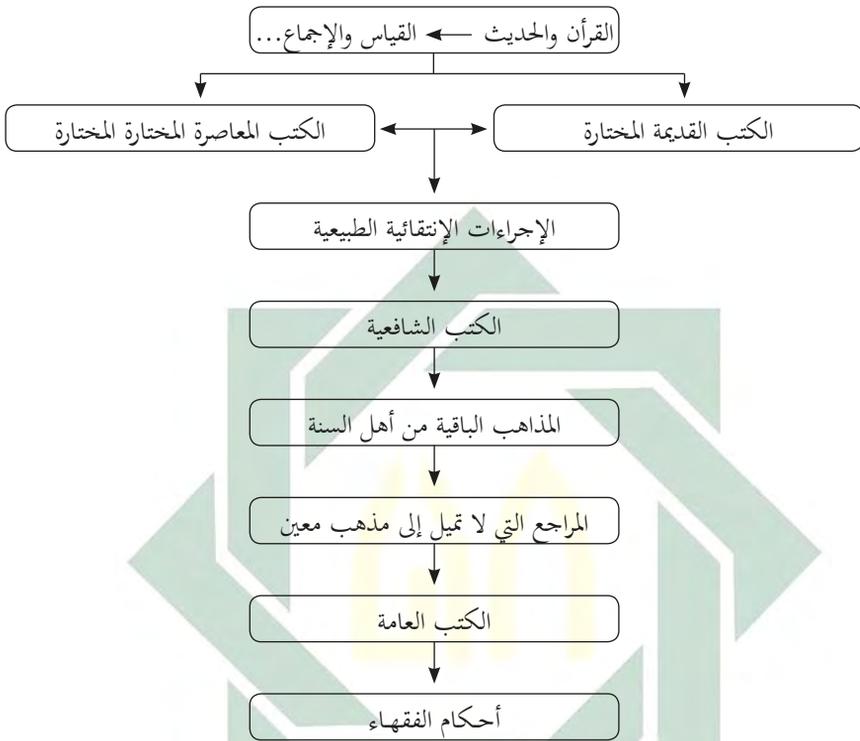
forum LBM.

Harus diakui juga bahwa kecenderungan untuk memilih kitab-kitab tertentu, -baik klasik atau modern- yang secara keseluruhan tak menentang amaliah keagamaan NU sampai saat ini masih cukup kuat. Kasus aktual yang dapat dijadikan contoh adalah ditolaknya *Tafsir al-Maraghi* untuk dijadikan rujukan oleh LBM. Padahal Syeikh al-Maraghi ini di al-Azhar Mesir dikenal sebagai pengikut dan pembela fikih Syafi'i. Tafsirnya ditolak hanya karena ia mengecam tawassul dan ziarah kubur yang menyimpang. Jadi kasus ditolaknya *Tafsir al-Maraghi*, lebih dilatarbelakangi ketidakcocokan sebagian isi kitab dengan amaliah kaum Nahdliyyin. Ini bukan berarti semua peserta LBM puas terhadap "penolakan" suatu kitab sebgai rujukan.

Seorang alim sekaliber KH. MA. Sahal Mahfudh menyatakan: "Semestinya rujukan ketetapan yang menjadi ukuran ditolak atau diterimanya suatu karya ilmiah (kitab) sebagai untuk menentukan kepastian hukum adalah kapabelitas dalam suatu tema tertentu serta sejarah hidup penulisnya yang terpuji, bukan melebar pada tema lain, walaupun dalam kitab dan penulis yang sama. Beliau mengemukakan argumen yang populer di kalangan pesantren: "Ambillah yang jernih dan tinggalkan yang kotor".[5]

Untuk jelasnya dapat dibaca dalam skema berikut:

5 Wawancara dengan KH. MA. Sahal Mahfudh, Tanggal 12 September 2004 di Pesantren Maslakul Huda Kajen. Argumen Kiai Sahal tersebut dikutip dari kitab *Ta'lim al-Muta'allim*; untuk jelasnya lihat Burhanul Islam al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim Thariq al-Muta'allim, Tahqiq* H. Imam Ghazali Said, Diantama, Surabaya, 1997, h. 81

نظر فقهاء النهضيين إلى التراث القديم والمعاصر بالطريقة الإستقرائية

Mengkritisi Kitab Rujukan

Di antara tujuan NU didirikan, seperti tertuang secara eksplisit dalam statutennya: "Mengadakan perhoebungan di antara oelama-oelama jang bermazhab" dan "memeriksa kitab-kitab sebeloemnya dipakai oentoek mengadjar, soepaja diketahoei apakah itoe dari pada kitab-kitab Ahli Soennah wal Djama'ah atau kitab Ahli Bid'ah" (Pasal 3 ayat a & b).[6]

Dari statuten di atas, tampak jelas bahwa NU mempunyai komitmen tinggi untuk memilih pola bermazhab yang masih dalam lingkup ahl al-Sunnah wa al-Jamaah. Bahkan dalam LBM Muktamar

6 Statuten Perkoempoelan Nadlatoel Oelama 1926, HBNO, Soerabaia, 1344 H., h. 2.

I diputuskan bahwa, "Wajib bagi umat Islam mengikuti salah satu dari empat mazhab….."[7] Bahkan begitu yakinnya terhadap keberagamaan dengan pola bermazhab, LBM Muktamar XI, 9 Juni 1935 di Banjarmasin, memutuskan bahwa berhukum langsung pada Alqurandan Hadis tanpa memperhatikan kitab fikih yang ada, itu ***tidak boleh*** dan ***tidak benar***, juga ***sesat*** dan ***menyesatkan***.[8]

Ini menunjukkan bahwa NU adalah organisasi garda terdepan dalam membela khazanah intelektual masa silam. Bahkan keinginan agar pola bermazhab terus menjadi *trade mark* keberagamaan muncul di kalangan Nahdliyin awal itu tercermin dalam pertanyaan, apakah mazhab empat masih akan tetap ada waktu Nabi Isa meneruskan perjuangan dan melaksanakan Syariah Nabi Muhamad SAW?.

Walaupun jawaban LBM Muktamar III di Surabaya 1928 itu menyatakan: "Mazhab empat akan "sirna" karena Nabi Isa lebih berhak untuk berijtihad dari pada menjadi *muqallid* pada Imam Mujtahid. Tapi pertanyaan di atas menunjukkan kuatnya keyakinan beragama dengan pola bermazhab (mengharap) tetap eksis sampai hari kiamat".[9]

Mengingat begitu banyak kitab-kitab yang harus dirujuk dalam mazhab Syafi'i, dalam mengeluarkan fatwa, maka LBM pada Muktamar I di Surabaya 1926 memutuskan bahwa yang boleh dijadikan rujukan dalam berfatwa adalah pendapat-pendapat dengan hirarkhis berikut ini:

a. Pendapat yang terdapat kata sepakat antara Imam Nawawi dan Imam Rafi'i.
b. Pendapat yang dipilih oleh Imam Nawawi saja.
c. Pendapat yang dipilih oleh Imam Rafi'i saja.
d. Pendapat yang disokong ulama terbanyak.
e. Pendapat ulama yang terpandai

---

7 Lihat masalah No: 1 (dalam buku ini)
8 Lihat masalah No: 191
9 Lihat Masalah No: 46.

f. Pendapat ulama yang paling wira'i.[10]

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa komunitas NU melalui LBM akan konsisten menjawab semua persoalan hukum yang dihadapi dengan cara merujuk pada kitab-kitab *Madzahib al-Arba'ah*, terutama dari mazhab Syafi'i. Tetapi realitas dokumen LBM yang sempat editor kumpulkan sebanyak 458 *masail waqi'iyah*, ada 22 masail yang dijawab tanpa ada rujukan kitab. Mungkin persoalan tersebut dianggap sudah terlalu jelas dan juga, karena *ma'khodz* yang dimaksud sudah dirujuk untuk menjawab masalah yang berbeda. Jika betul demikian, mengapa 22 masalah itu diangkat sampai ke tingkat Muktamar, Munas, atau Konbes? 22 masalah tanpa *ma'khodz* itu adalah seperti yang tertera dalam tabel berikut:

Tabel I
Jawaban Tanpa *Ma'khodz*

NO	Nomor Masalah	Tema Solusi	Keterangan
1	54	Zakat dan Sedekah	Mukhabarah
2	79	Jual Beli dan Rekayasa Ekonomi	Utang Piutang
3	83	Jual Beli dan Rekayasa Ekonomi	Terkait dengan Zakat
4	85	Jual Beli dan Rekayasa Ekonomi	Uang Hasil Pertunjukan
5	92	Kurban dan Makanan	Makanan Produk Modern
6	119	Jual Beli dan Rekayasa Ekonomi	Jual Beli dengan Dua Harga
7	147	Jual Beli dan Rekayasa Ekonomi	Menyewa Hak Milik Pemerintah
8	160	Seni dan Mainan	Hukum Tunel
9	171	Jual Beli dan Rekayasa Ekonomi	Hasil Sewa Pertunjukan
10	172	Adzan, Khotbah dan Sholat	Sholat Dekat Ka'bah
11	178	Bersuci	Yang Membatalkan Wudlu
12	188	Keyakinan	Tradisi Menabuh Kentongan
13	223	Jual Beli dan Rekayasa Ekonomi	Hadiah Menarik Pembeli

10 Lihat Masalah No: 01

NO	Nomor Masalah	Tema Solusi	Keterangan
14	324	Siyasah/Politik	Politik Internal NU
15	327	Alquran, Doa dan Bacaan	Terj. Alquran Oleh Non Muslim
16	330	Alquran, Doa dan Bacaan	Abd. Qadir Waliyullah
17	01	Sistem Istinbath Hukum	Masail Maudhuiyah
18	02	Bank Islam	Maudhuiyah
19	03	Asuransi, menurut Islam	Sebelumnya sudah ada rujukan
20	21	Sistem kep. Islam	Methodologi
21	22	Wakaf	Maudhuiyah
22S	23	Pendidikan di lingkingan NU	Maudhuiyah

Jadi, solusi yang tidak menggunakan *ma'khodz* mencapai 22 dari 458 masalah.

Sebagai konsekwensi dan konsistensi NU dalam mengamalkan keyakinannya atas kebenaran keberagamaan dalam pola bermazhab, itu jelas dalam dokumen LBM, yang dalam menetapkan hukum selalu merujuk pada ketentuan hukum yang sudah "jadi" dalam kitab-kitab fikih. Di satu sisi, model penetapan hukum seperti ini tampak praktis dan memadahi untuk kalangan awam. Tetapi dari sudut akademik, pola seperti ini, memandulkan kreatifitas penelusuran kaidah-kaidah *ulum al-Qur'an*, *musthalah al-hadis*, *qawaid fikihiyah* dan *ushul fikih*.

Komitmen untuk tidak merujuk langsung pada Alquranatau hadis itu tampak jelas pada jawaban LBM pada masalah Nomor 110 yang mengqiyaskan problem "memandikan bayi kembar melekat" dengan "wanita hamil yang dikubur dengan janinnya" seperti teks yang tertulis dalam kitab *Bujayrimi*. Padahal menurut istilah ulama ushul, qiyas digunakan terhadap problem yang ketentuan hukumnya tidak ditemukan secara *sharih* dari Alquranatau hadis. Qiyas versi NU memposisikan "kitab kuning" sebagai pengganti al-Qur'an. Tapi istilah ini menimbulkan protes dari internal LBM sendiri, dan akhirnya disepakati istilah "ushul fikih versi NU" dengan *Ilhaq*

al-Masail Binadhairiha (menyamakan masalah baru itu dengan problem lama yang ketentuan hukumnya sudah terjawab dalam kitab kuning).[11] Istilah ini dipopulerkan untuk menegaskan bahwa kitab kuning itu lebih rendah dari Alquran dan hadis.

Bahkan begitu kuatnya komitmen pola bermazhab di kalangan NU, LBM lebih mengunggulkan pendapat mazhab empat dari pada pendapat sahabat. Seperti jawaban terhadap masalah No. 155. Kegigihan kaum Nahdliyin berpedoman pada kitab dan keengganannya untuk merujuk langsung pada Alquran terlihat pada data yang penulis temukan.

Dari 458 *masail waqi'iyah* (aktual) yang berhasil penulis kumpulkan terdapat 22 masail yang merujuk pada atau hadis melalui melalui kitab-kitab fikih dan 15 masail merujuk pada Alquran dan hadis secara langsung tanpa menjelaskan proses *istidlal*nya . Penemuan penulis itu dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel II

Merujuk Langsung Perbandingan Pada Alquran dan Hadis dan yang Melalui Kitab Kuning

NO	Nomor Masalah	Judul Kitab	Keterangan
1	134	Tanwir al-Qulub	Hadits
2	135	Bajuri juz II	Alquran
3	138	Qathr al-Ghoits	Hadits
4	151	Al-Azizi	Hadits
5	206	Tanpa Kitab	Langsung Hadis
6	251	Tanpa Kitab	Langsung Alquran
7	254	Sullam al-Ushul	Hadis
8	258	Is'ad al-Rafiq	Hadis

11 Perdebatan tentang sistem pengambilan keputusan hukum di kalangan NU dimulai sejak Halaqah Watucongol 1988, Halaqah Denanyar 1990, Halaqah Krapyak 1991, dan akhirnya menjadi keputusan organisasi dalam Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung 1992 dan Muktamar XXXI di Boyolali

NO	Nomor Masalah	Judul Kitab	Keterangan
9	259	Tanpa Kitab	Langsung Alquran
10	264	Is'ad al-Rafiq	Hadis
11	264	Syarh al-Kabir	Hadis
12	304	Dalil al-Falihin	Hadis
13	304	I'anah al-Thalibin	Hadis
14	309	Bidayatul Mujtahid	Hadis
15	327	Tafsir Showi	Alquran
16	411	Tanpa Kitab	Langsung Hadis
17	413	Shohih Muslim Syarah Nawawi	Hadis
18	422	Majmu' Syarah Muhadzdzab	Alquran
19	391	Ihya' Ulumuddin	Hadis
20	392	Al-Jami' li Ahkam	Alquran
21	427	Kifayatul Akhyar	Hadis
22	428	Nihayatul Muhtaj	Hadis
23	431	Mawhibah Dzi al-Fadhl Irsyad al-Sari	Hadis
24	432 A	Tanpa kitab	Langsung Alquran
	432 A	Tanpa kitab	Langsung hadis
	432 A	Tanpa kitab	Langsung hadis
25	432 B	Tanpa kitab	Langsung Alquran
26	433 A	Tanpa kitab	Langsung Alquran
	433 A	I'anah al-Thalibin	Alquran
	433 A	Tanpa kitab	Langsung hadis
	433 A	Tabshirah al-Hukkam	Hadis
	433 B	Tanpa kitab	Langsung Alquran
	433 B	Tanpa kitab	Langsung hadis
27	434	Tanpa kitab	Langsung hadis
	434	Tanpa kitab	Langsung hadis
	434	Tanpa kitab	Langsung hadis
	434	Bada'i al-Shana'i	Hadis
28	435	Tanpa kitab	Langsung Alquran
	435	Tanpa kitab	Langsung Alquran
	435	Tanpa kitab	Langsung hadis
	435	Ruh al-Ma'ani	Alquran

Dalam tabel II ini terlihat, yang merujuk langsung pada Alquran atau hadis mencapai 15 jawaban. Sedang 22 jawaban merujuk pada Alqurandan hadis melalui kitab kuning.

Jika kita memperhatikan *Ahkamul Fuqaha* cetakan I dan II, sebelum masuknya keputusan Munas Jakarta dan Muktamar Boyolali, maka tingkat rujukan langsung pada Alqurandan hadis hanya 4 (empat) jawaban. Ini, meningkat secara signifikan, karena pada buku ini rujukan langsung pada Alqurandan hadis mencapai 15. suatu peningkatan yang spektakuler.

Ini terjadi, karena tim perumus Muktamar Boyolali merubah secara radikal format jawaban masail, dengan khirarki; *pertama*, merujuk langsung pada Alquran. *Kedua*, jika dalam Alqurantidak ditemukan kaitan dengan masalah yang dimaksud, maka tim merujuk langsung pada kitab-kitab hadis. Jika teks Alquranada, dan teks hadis juga, maka kedua-duanya ditampilkan agar argumen jawaban tersebut menjadi lebih kuat. *Ketiga*, aqwal atau fatwa sahabat jika ditemukan. *Keempat*, aqwal ulama, yang jika ada dimulai dari ijma' yang termaktub dalam kitab-kitab fikih. *Kelima*, aqwal ulama mazhab yang termaktub dalam *kutub mu'tabarah*. Argumen dari kitab ini dalam satu pertanyaan menampilkan beberapa qaul yang dikutip dari kitab yang berbeda. Karena itu, sejak Muktamar terakhir, jawaban setiap masalah cukup panjang. Akibatnya, kuantitas masail yang dijawab menjadi menurun. Untuk jelasnya dapat dibaca pada jawaban masail nomor 432-435.

Kutub Mu'tabarah

Agar terjadi standarisasi dalam penggunaan rujukan, LBM mempopulerkan istilah *al-Kutub al-Mu'tabarah* (kitab standar yang diakui sekaligus mempunyai otoritas). Ternyata kitab *mu'tabarah* yang dimaksud terjadi secara alami, tanpa ada standarisasi yang baku. Yang terpenting kitab tersebut ditulis oleh tokoh atau ulama

yang terikat pada salah satu mazhab empat.[12] Itu terbukti ketika LBM merujuk pada *Majallah al-Hidayah al-Islamiyah*, ketika menjawab pertanyaan hukum mendengarkan suara radio dan menyimpannya.[13] Mungkin yang menjadi perhatian bukan majalahnya, tetapi tokoh yang dikutip adalah Syeikh Bakhit al-Muthi'i, yang ketika itu menjabat sebagai mufti Mesir dan menulis kitab *Takmilah al-Majmu'* yang diakui sebagai *kutub mu'tabarah*. Dan beliau juga dikenal sebagai pengikut Syafi'i.[14] Namun prediksi ini juga lemah, sebab LBM merujuk pada kitab karya para pemikir modern yang tak jelas afiliasi mazhab fikihnya, seperti kitab *al-Islam wa Hajatul Insan Ilaih* dan *al-Islam wa Awdlo'una al-Siyasiyah*. Masing-masing karya Dr. M. Yusuf Musa dan Syeikh Abdul Qadir Audah, dalam menjawab problem *land reform* yang dicanangkan oleh pemerintah 1960.[15]

Selain itu, penulis menemukan beberapa judul kitab yang dirujuk oleh LBM, padahal para penulisnya adalah pemikir modern yang tak sudi terlalu terikat pada mazhab fikih apapun, misalnya, *al-Fikih al-Islami wa Adillatuh*, karya Prof. Dr. Syeikh Wahbah al-Zuhaili, *Fikih al-Sunnah*, karya Sayyid Sabiq, *Madkhal al-Fikih al-'Am*, karya Syeikh Musthafa al-Zarqa', *al-Ibda' fi Madhahiri al-Ibtida'*, karya Syeikh Ali Mahfudz, *al-Mabahits al-Wafiyah,* karya Sayyid Utsman al-Batawi.[16]

---

12 Lihat Masalah Nomor 343 (Mnas Situbondo 1983)

13 Baca, *Poetoesan Congres NO Ka 10 di Solo (HBNO, 1935)* h. 13-14 dan Lihat Masalah No. 162.

14 Syeikh Bakhit al-Muthi'i, (1856-1939) adalah Mufti Mesir yang sangat produktif, menulis lebih dari 14 judul kitab dan menjawab 2028 pertanyaan, sekaligus menjadi fatwa. Lihat *Min Masyhari al-Muftiin* dalam *Minbar al-Islam,* No. khusus 1403 H. *Wuzarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyah,* Mesir, h. 220-221.

15 Lihat masalah Nomor 302 (Konbes Jakarta 1961).

16 Padahal Sayyid 'Utsman (1822-1913) ini menurut penelitian para ahli pernah berkolaborasi dengan pemerintah kolonial Belanda. Lihat. Amiq, *Jihad Against The Dutch Organization in Indonesia, Study of The Fatwa of Sayyid Utsman (1822-1913) and KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947)* Thesis Universitas Leiden 1998.

Dalam perkembangan terakhir, kriteria *kutub mu'tabarah* itu semakin kabur. Itu terbukti ketika LBM Muktamar Boyolali memasukkan kitab berjudul *Tabshirah al-Hukkam* yang pengarangnya tidak dikenal.[17] Setelah dilakukan klarifikasi ternyata pengarangnya bernama Muhammad bin Farhum al-Maliki. Peristiwa ini menunjukkan penentuan mu'tabar atau tidaknya suatu kitab, tergantung *contens*-nya, memenuhi kebutuhan untuk menjawab pertanyaan yang muncul dalam LBM atau tidak. Soal pengarangnya itu bisa diteliti kemudian. Dan selama ini LBM tidak pernah mengambil keputusan yang membatalkan rujukan yang pernah digunakan sepanjang sejarah NU.

Uniknya lagi, Ibnu Taimiyah *puritanis* dan tokoh besar mazhab Hanbali yang dalam komunitas "NU", "sangat dibenci" kumpulan fatwa beliau yang berjudul *Majmu' al-Fatawa* dijadikan rujukan untuk menerapkan bentuk hukuman begi produsen dan pemasok psychotropika dan narkotika.[18] Ini memperkuat pendapat penulis sebelumnya bahwa LBM tidak sudi susah-susah meneliti isi (contems) kitab dan mengenal sejarah hidup pengarang. Jika ada *ibarat* dalam suatu kitab –kitab apapun-, yang terpenting kitab itu mengandung statmen yang menilai cocok untuk menjawab pertanyaan yang muncul, maka kitab itu dirujuk.

Untuk membuktikan bahwa *al-Kutub al-Mu'tabarah*, sejak itu tidak jelas kriterianya, di bawah ini penulis kemukakan beberapa contoh. *Pertama*, LBM merujuk pada *Majallah al-Nahdhah al-Ishlahiyah,* ketika menjawab pertanyaan hukum menggambar hewan secara sempurna dengan potret.[19] *Kedua*, LBM merujuk pada majalah *al-Azhar* ketika menjawab pertanyaan hukum membaca Alquranyang di*zender* (dipancarkan) melalui

17 Lihat jawaban masalah No: 433
18 Lihat dalil dan jawaban masalah No: 433
19 Lihat Masalah Nomor 236 (Muktamar XIII, 1938)

radio yang di tempat itu juga digunakan untuk arena *malahi* (permainan, hura-hura) yang dilarang agama.[20] *Ketiga*, LBM merujuk pada majalah *Nur al-Islam* ketika menjawab tentang hukum asuransi jiwa.[21] *Keempat*, LBM merujuk kamus al-Marbawi, ketika menjawab pertanyaan boleh tidaknya memotret, kemudian menggambar berdasarkan potret itu. *Kelima*, LBM setelah mengistinbatkan hukum berdasarkan hadis yang tak menyebut rawi dan nilai hadisnya, merujuk pendapat Syeikh Said bin Muhamad al-Yamani, pengajar di Masjidil Haram Mekah.[22] *Keenam*, LBM *Maudh'iyyah* merujuk pada kitab *Aswaq al-Awraq al-Maliyah* karya DR. Samir Abdul Hamid Ridhwan, ketika membahas Pandangan Syariah Terhadap Reksadana.

Konsekwensi logis dari pola penetapan hukum berdasarkan mazhab ini adalah "hilangnya dinamika" dan proses pemikiran yang berangkat dari *adillah syar'iyah* (Alquran, Hadis, Ijma, Qiyas dan lain-lain) dan kaidah ushuliyah (ushul) dan *qawaid fikihiyyah* dari setiap solusi yang diputuskan. Jawaban hanya men*tafsil* dengan ungkapan pendek, kemudian menetapkan hukumnya, dengan argumen, kutipan dari kitab-kitab fikih. Mengingat redaksi dan metode masing-masing kitab berbeda-beda, maka pola jawaban yang diberikan mengikuti irama kitab-kitab yang dikutip. Jika suatu kitab mencantumkan ayat Alquranatau hadis dan lain-lain sebagai *adillah*, maka jawaban tersebut sampai ke *adillah*. Tetapi jika tidak, yang terpenting jawabannya ditemukan dalam kitab-kitab fikih. Soal ada *adillah syar'iyah* atau tidak itu tidak penting. Penemuan penulis berdasarkan penelusuran dokumen, menjelaskan fakta sebagai berikut:

20 Lihat Masalah Nomor 252 (Muktamar XIV, 1939)
21 Lihat Masalah Nomor 256 (Muktamar XIV, 1939)
22 Lihat Masalah Nomor 144 (Muktamar IX, 1934)

Tabel III
Kitab-Kitab Yang Disertai Dalil/Tidak Ada Dalil
N= 458

NO	Rujukan	Jumlah	Persentase %
1	Disertai Dalil	30	6.55 %
2	Tidak Ada Dalil	400	87.34 %
3	Tidak ada Rujukan	28	6.11 %
	Jumlah	458	100 %

Pola dan metode pengutipan pun tidak punya konsistensi yang memadai; sebab masih ditemukan mengutip dari kutipan, seperti *ma'khodz* dalam masalah nomor 147 yang mengutip kitab *Fathul Wahhab*, padahal kitab ini mengutip dari *al-Um*. Pola seperti ini terjadi pada masalah nomor 198, 199, 216, 237, 238, 250, 256, 259, 260, 264, 277, 309, 328.

Menarik untuk dikaji lebih jauh adalah penetapan hukum yang digunakan oleh LBM, yang sedikit berbeda dengan istilah-istilah yang sudah baku di kalangan ulama ushul fikih; misalnya 1) Untuk istilah *Haram* berkembang menjadi "dilarang" (*manhitun anhu*), berakibat dosa besar dan berakibat dosa kecil. 2) Untuk istilah *Mubah,*[23] berkembang menjadi "tidak apa-apa" atau tidak berdosa (*la ba'tsa bihi* atau *la haraja*). 3) Untuk istilah *Makruh*[24] berkembang menjadi "berbeda dengan yang terbaik" (*khilaf al-awla*) bid'ah yang tercela tetapi tidak sampai haram. 4) Untuk istilah *Sunnah* berkembang menjadi "tidak jauh dari sunnah", itu lebih baik (*ra'su al-awla*). 5) Lebih menarik lagi LBM menetapkan istilah hukum *Syhubhat,*[25] padahal istilah terakhir ini tidak dikenal di kalangan ulama ushul dan fuqaha' madzahib masa silam. Istilah ini

23 Lihat Masalah Nomor: 115, 278, 133, 134.
24 Lihat Masalah Nomor: 145
25 Lihat Masalah Nomor: 28, 204
Lihat masalah Nomor: 18

populer di kalangan sufi. Ini menjadi bukti bahwa LBM tidak hanya membahas masalah dengan pendekatan fikih *an sich*. Ini mungkin yang menjadi kebanggaan para aktivis LBM yang mengaku sebagai pelopor kajian fikih sufistik.

Penulis juga menemukan antara pertanyaan dan jawaban yang merujuk pada kitab-kitab fikih tidak ditemukan relevansinya, seperti masalah nomor 127 dan 351. Pada posisi lain, penulis menemukan kejanggalan dari pertanyaan: Bagaimana pendapat Anda sekalian tentang perkebunan yang dibeli dengan uang haram, apakah haram pula hasilnya? Jawab: Apabila sewaktu membeli si penjual mengerti bahwa uangnya itu haram, maka halallah perkebunan itu dan juga hasilnya, tetapi kalau si penjual tidak mengerti, maka haramlah perkebunan itu berikut hasilnya, sehingga si penjual telah meluluskan (meridhakan) atau dibayar lagi dengan uang halal."

Seharusnya si penjual tidak dituntut tahu, apakah uang pembeli itu halal atau haram. Bagi penjual ia boleh secara hukum menjual kebunnya. Sedang urusan asal uang pembeli itu tidak menjadi urusan penjual. Menurut penulis akibat haram itu tertimpa pada pembeli, yang akan menerima pengalihan hak pengelolaan kebun berikut hasilnya. Menurut penulis rujukan masalah nomor 266 ini, tidak relevan dengan pertanyaan dan jawabannya.

Kemungkinan jawaban di atas itu terbaik, dengan statemen: "jika pembeli tahu, bahwa uang yang digunakan itu haram, maka kebun berikut hasilnya juga haram.

Ada juga, karena pertanyaan terlalu banyak dalam satu masalah, sehingga ada pertanyaan yang tak terjawab, di samping tak disertai kitab rujukan, seperti masalah 128; dan rujukan yang ditulis tidak jelas redaksi yang terkait dengan masalah dan jawaban yang sudah disampaikan; seperti masalah nomor 281. Ada juga satu *ma'khodz* bertentangan dengan jawaban, seperti masalah nomor 370.

Dan untuk menunjukkan terjadinya kontinuitas antara

beberapa problem yang solusinya sudah ditemukan, maka jika ada problem baru, para aktivis LBM membaca kembali keputusan sebelumnya dengan nuansa yang menunjukkan dinamika walaupun berdasarkan *ma'khodz* yang sama. Di sinilah terjadi pengulangan *ma'khodz* yang sama dengan pemahaman dan penerapan pada masalah yang berbeda, seperti jawaban masalah nomor 62 yang mengulang *ma'khodz* dari masalah 171 merujuk pada keputusan nomor 160 yang (kebetulan?) kedua keputusan tersebut sama-sama tidak ada *ma'khodz*. Menarik juga masalah nomor 28, tentang manfaat gadai, yang menghasilkan tiga hukum, haram, halal dan syubhat, dijadikan rujukan untuk menetapkan hukum menitip uang di Bank dengan penetapan hukum yang sama berdasarkan *ma'khodz* yang juga sama ditambah rujukan lain dari kitab *I'anah al-Thalibin*, seperti dipaparkan dalam masalah nomor 204.

Mengingat NU sejak berdiri sampai saat ini tak pernah merubah tujuannya yaitu memegang teguh pada salah satu mazhab empat, dalam realita solusi masalah dalam LBMNU lebih dominan cenderung ke mazhab Syafi'i. Seharusnya sumber-sumber fikih Syafi'i mendapatkan perhatian lebih, dibanding rujukan mazhab lain.

Di bawah ini kami kemukakan hirarkhi kitab-kitab penting dari mazhab Syafi'i

1. *Al-Um*, karya al-Syafi'i, Muhammad bin Idris (150-205 H.)
2. *Mukhtashar*, karya al-Muzani, Abi Ibrahim Ismail bin Yahya al-Muzani (264 H.)
3. *Al-Muhadzdzab*, karya al-Syirazi, Abi Ishak Ibrahim bin Ali (476 H.)
4. *Al-Tanbih li al-Syirazi*
5. *Al-Mathlab fi Dirasah al-Mazhab,* karya al-Juwaini, Imam al-Haramain Abd. Malik bin Abdullah (478 H.)
6. *al-Basith*, *al-Wasith* dan *al-Wajiz*, karya al-Ghazali, Abu

Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (450-505 H.).

7. *al-Muharrar* dan *Fath al-Aziz*, karya al-Rafi'i, Abil Qosim Abdul Karim bin Muhammad (623 H.).
8. *al-Majmu' Syarah al-Muhadzdzab*, karya al-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi (676 H.).
9. *al-Raudhah* dan *Minhaj al-Thalibin*, karya al-Nawawi.
10. *Tuhfah al-Muhtaj Syarah al-Minhaj*, karya Ahmad bin Muhammad bin Ali (974 H.).
11. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifati Alfadz al-Minhaj*, karya al-Khatib al-Syarbini, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad (977 H.).
12. *Nihayah al-Muhtaj Syarah al-Minhaj*, karya al-Ramli, Syamsuddin al-Jamal, Muhammad bin Ahmad bin Hamzah (1004 H.)[26]

Istilah-istilah Dalam Fikih Syafi'i

Kata *al-Qaul* dalam kitab-kitab fikih mazhab Syafi'i maksudnya adalah pendapat Imam Syafi'i sendiri yang sebagian besar termuat dalam kitab *al-Um*. Sedang *Qaul* Imam Syafi'i ini terbagi menjadi dua; *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadid*. *Qaul Qadim* maksudnya adalah pendapat Imam Syafi'i yang dikemukakan ketika beliau tinggal di Baghdad Irak, sebelum hijrah ke Mesir baik pendapat itu berupa tulisan dalam kitab, atau fatwa maupun dalam bentuk yang lain. Al-Syafi'i ketika di Irak itu menulis kitab berjudul "*al-Hujjah* yang diriwayatkan oleh lima murid beliau: Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), Abu Tsaur (w. 240 H), al-Za'farani (w. 260 H), Karabisi (w. 248 H) dan Abu 'Ali al-Hasan (260 H).[27]

---

26 Hirarkhi dan Ikhtisar kitab-kitab mazhab fikih yang sampai saat ini punya pengikut di dunia Islam, Lihat Ismail Salim Abdul 'Al, *al-Bahts al-Fikihi*, Maktabah al-Zahro, Cairo, Cet. I, 1992

27 Tentang pengertian istilah-istilah dalam mazhab Syafi'i dapat dilacak dalam al-Nawawi, *al-Majmu'*, Mathba'ah al-Imam (tt) I/107; al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj;*

Sedang *Qaul Jadid* adalah pendapat al-Syafi'i ketika beliau bermukim di Mesir, baik berupa kitab, maupun fatwa. Kitab populer yang beliau tulis di Mesir adalah *al-Um*. Perawi kitab ini dan *Qaul Jadid* yang lain adalah al-Buwaithi (w. 231 H), al-Muzani (w. 264 H) dan masih ada enam perawi sekaligus murid al-Syafi'i yang lain.

Antara *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadid* dalam fikih Syafi'i secara fungsional tak ubahnya seperti *nasikh mansukh* dalam kaidah hukum Islam, walaupun tidak secara mutlak; masih harus diperhatikan korelasi *qaul* itu dengan kemaslahatan umat manusia.

Selain dua istilah yang sangat populer dalam kitab-kitab mazhab Syafi'i ada beberapa istilah yang seharusnya dipahami oleh para ulama bermazhab Syafi'i seperti aktivis NU. Istilah-istilah itu adalah: 1) *al-Nash* (teks) adalah pendapat Syafi'i sendiri. Pendapat beliau ini disebut *nash* untuk menempatkan pendapat beliau pada posisi tertinggi dalam internal mazhab. 2) *al-Manshush*, pendapat yang kuat menurut penilaian al-Syafi'i. Istilah ini dipopulerkan oleh murid-murid beliau, guna mencari legitimasi dari gurunya itu. 3) *al-Takhrij* adalah jawaban al-Syafi'i dalam dua kasus yang hampir sama, tetapi ketentuan hukumnya daitetapkan berbeda. 4) *al-Awjuh*, pendapat murid al-Syafi'i sesuai dengan kaidah dan metodologi yang dikembangkan oleh al-Syafi'i, walaupun *ending* ketetapan hukumnya berbeda dengan pendapat gurunya. 5) *al-Thuruqi* adalah pendapat murid-murid al-Syafi'i yang antara satu pendapat dengan yang lain berbeda. Istilah-istilah di atas dipilih secara hirarkhis sesuai urutannya. Dalam *al-Qaul* (jamak: *al-Aqwal*) dikenal istilah *al-Adzhar*, *al-*

Mustafa al-Halabi (tt) I/48, *Mughni al-Muhtaj*, I/12, *Syarah Jalaluddin al-Mahalli 'Ala Minhaj al-Thalibin*, dan *Hasyiyah Qolyubi wa Umairah* I/12 dan studi mendalam tentang masalah ini baca M. Ibrahim Ali, *al-Mazhab Inda al-Syafi'iyah*, dalam *majallah Jami'ah al-Malik Abdul Aziz*, No. 2 Jumadil Akhir 1398 H/1978 M.

Dzahir dan *al-Masyhur.* Sedang dalam *al-Awjuh* berkembang istilah *al-Ashah* dan *al-Shahih* yang kekuatannya berlaku secara hirarkhis.

Istilah-istilah di atas, sebetulnya sangat populer dalam kitab-kitab mazhab Syafi'i, tetapi tampaknya LBM belum melakukan studi terhadap istilah-istilah tersebut secara konseptual. Akibatnya terdapat kerancuan dalam penggunaan istilah. Misalnya LBM sejak Muktamar I s/d XXIX jika mengutip suatu pendapat (kemudian populer dengan *ma'khodz*) selalu diawali dengan kata *ma nashshuhu* yang berarti "yang teksnya berbunyi": ….., padahal istilah *nash* itu khusus bagi pendapat Imam Syafi'i seperti keterangan di atas. Tetapi istilah *nash* berubah menjadi *ibaratuhu* setelah Muktamar XXX Lirboyo. Perubahan ini -menurut penulis- didorong oleh kesadaran bahwa pengertian *nash* dalam wacana intelektual mutaakhir justru khusus untuk teks suci yaitu ayat-ayat Alqurandan hadis. Dalam Munas Jakarta, 2002 dan Muktamar Boyolali 2004, istilah *nash* atau '*ibarat* tidak digunakan lagi. Pola pengutipan dari Alquran, hadis dan kutub fikihiyah dilakukan secara langsung tanpa istilah *ma nashshuhu* atau '*ibaratuhu*, secara hirarkhis. Ini merupakan "kemajuan" sekaligus keberanian dari aktifis LBM. Sebab perjalanan sejarah yang berumur lebih dari 80 tahun tidak merujuk langsung pada Alqurandan hadis secara konsisten. Mereka punya alasan, bukan mujtahid yang punya otoritas memahami Alquransecara langsung, saat ini aktifis LBM sudah merasa menjadi mujtahid? Itu bisa dipahami demikian dan tak perlu memproklamirkan diri sebagai mujtahid.

Untuk membuktikan bahwa kitab-kitab Syafi'iyah mendominasi rujukan LBM dapat dikemukakan hasil pelacakan penulis yang memperkuat hasil penelitian Ahmad Zahro dengan data seperti dalam tabel berikut:

Tabel IV

Klasifikasi Kecendrungan Mazhab LBM NU

N= 199

NO	Mazhab	Kecenderungan KItab Rujukan	Persentase %
1	Hanafi	9 Judul	4,50 %
2	Maliki	15 Judul	7,50 %
3	Syafi'i	121 Judul	60,50 %
4	Hanbali	9 Judul	4,50 %
5	Non Mazhab	12 Judul	6,00 %
6	Umum	34 Judul	17,00 %
	JUMLAH	199 Judul	100,00 %

Dari tabel di atas, tampak jelas bahwa kitab-kitab mazhab Syafi'i menduduki peringkat teratas yaitu 121 judul (60,00%). Perlu diketahui walaupun buku (kitab) umum dan mazhab kuantitasnya melebihi persentase kitab-kitab mazhab, itu besar dari sisi kuantitas judul. Tapi judul kitab-kitab mazhab masing-masing 1 – 10 jilid dan dirujuk dengan kualitas yang cukup tinggi. Sedang buku umum jumlah judul tinggi, tapi digunakan berulang-ulang.

Dalam hal frekwensi penggunaan kitab rujukan pun memperkuat asumsi di atas, dengan data berikut:

Tabel V

Frekwensi Penggunaan Kitab Rujukan

N= 905

NO	Mazhab	Frekwensi Penggunaan	Persentase %
1	Hanafi	15	1,61 %
2	Maliki	25	2,69 %
3	Syafi'i	800	85,93 %
4	Hanbali	11	1,18 %
5	Non Mazhab	25	2,69 %
6	Umum	55	5,91 %
	JUMLAH	905 Kali	100,00 %

Dari dua tabel tampak jelas bahwa kitab rujukan dan kecendrungan penggunaan kitab oleh LBM didominasi oleh kitab-kitab Syafi'iyah. Tetapi yang digunakan lebih banyak justru didominasi oleh kitab-kitab termuda, semisal *I'anah al-Thalibin* karya al-Dimyati (W. 1300 H.), *Fathul Mu'in*, karya Zainuddin al-Malibari dan *Bujairimi al-Fath al-Wahhab* (Bujairimi W. 1221 H.).

Realitas penggunaan kitab *I'anah* yang menduduki peringkat tertinggi dibanding kitab-kitab Sya'fi'iyah yang lain, kemungkinan karena kitab ini termasuk generasi termuda (akhir abad XIX M.) yang mestinya lebih terurai dan memuat berbagai pendapat ulama masa lalu sekaligus mengcover dinamika perkembangan hukum Islam antar generasi, sehingga dianggap masih *survive* untuk menjawab beberapa masalah kontemporer.[28]

Namun menarik juga untuk dikaji lebih jauh adalah belum pernah digunakannya kitab *al-Muharrar,* karya al-Rafi'i dan kitab *Minhaj al-Thalibin* karya al-Nawawi oleh LBM, padahal Muktamar NU I, masalah nomor 2 mengutamakan pendapat yang disepakati oleh dua ulama ini. Seharusnya, dua kitab tersebut dirujuk lebih dahulu, sebelum kitab-kitab yang lain. Kemungkinan karena dua kitab ini tidak beredar di kalangan pesantren dan di kalangan kiai dan intelektual NU. Kemungkinan lain dua kitab ini dianggap sebagai "induk" yang redaksi dan substansinya sudah termuat dalam kitab-kitab generasi berikutnya.

Dari beberapa data yang penulis paparkan di atas, kiranya tidak salah jika terungkap kata: "Standarisasi kitab rujukan oleh komunitas NU yang populer dengan istilah *al-Kutub al- Mu'tabarah* bertentangan dengan realitas penggunaan rujukan kitab yang dimulai 1926 sampai sekarang. Para ulama NU sejak awal bersikap hati-hati dan liberal untuk memilih rujukan kitab".

Penulis punya kesan kuat, para ulama NU itu lebih mengutamakan

---

28 Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2004), 146-150

otoritas keahlian seseorang, dan diperolehnya literatur yang dimaksud, dari pada meneliti kecenderungan mazhabnya. Karena itu, ulama NU tidak mempersoalkan para pemikir sekaliber Syeikh Bakhith al-Muthi'i, Hasanain Makhluf, Abdul Qadir Audah, Yusuf Musa, Sayyid Sabiq, Wahbah Zuhaili Musthofa Zarqa' dan lain-lain untuk dirujuk kitabnya, padahal mereka –kecuali Muthi'i dan Makhluf- dikenal sebagai pemikir liberal yang merasa tak begitu terikat dengan mazhab fikih tertentu.

Ditemukannya empat majalah masing-masing bernama majalah *Nurul Islam*, *al-Azhar*, *al-Nahdhah al-Ishlahiyah* dan *al-Nahdhah al-Islamiyah* sebagai rujukan untuk menetapkan hukum yang dilakukan oleh LBM semakin memperkuat liberalisme para ulama NU dalam memilih kitab rujukan, sekaligus meruntuhkan kesan kuat yang dialamatkan pada "kaum muslim tradisionalis" ini, sebagai kolot, konservatif dan anti modernisme. Para ulama NU menurut penulis lebih modernis dari yang diperkirakan banyak orang jika yang menjadi ukuran adalah pandangan dan sikap mereka ke depan dengan berpijak pada khazanah intelektual yang mereka miliki dan mereka hayati; serta kemampuan merespon perkembangan ilmu, teknologi, dan budaya di era modern ini.

Dari Tradisionalis, Modernis, Liberal dan Puritan

Mencermati beberapa tabel di atas, kita dapat memahami bahwa dalam internal NU yang dikenal sebagai organisasi yang berpegang teguh pada mazhab telah terjadi dinamika internal yang cukup signifikan. Ini terjadi karena kitab-kitab klasik bidang fikih yang menjadi rujukan LBM dalam menjawab persoalan tidak hitam putih, tapi penuh nuansa dan memaparkan beberapa jawaban alternative yang terkadang saling bertentangan. Dengan demikian, pemilihan suatu jawaban pasti terkait dengan kepentingan-kepentingan (*al-mashalih*), yang dalam bahasa ilmu sosial terkait dengan konteks tertentu. Karena itulah –walaupun LBM masih merujuk kitab klasik- dalam masalah

yang substansinya sama, tapi jawabannya berputar secara dinamis sesuai *illat* dan tujuannya. Untuk membuktikan terjadinya dinamika internal ini dapat dibaca perkembangannya pada setiap tema *masail* yang telah terjawab sesuai dengan kronologi waktu dan peristiwanya dalam buku ini. Walaupun demikian, mengingat solusi terhadap *masail waqi'iyah* itu terkesan singkat dan hanya merupakan kumpulan kutipan dari kitab-kitab klasik atau modern, maka kelompok progresif yang pada umumnya intens melakukan interaksi dengan dunia "pemikiran bebas" di perguruan tinggi merasa kecewa terhadap pola jawaban yang terkesan menyederhanakan masalah. Mereka mengidolakan jawaban yang lebih konseptual.

Untuk menampung aspirasi mereka dibentuklah komisi *masail maudhu'iyah* dalam LBM yang bertujuan untuk menjawab persoalan lebih deteil dan konseptual tidak hanya sekedar kumpulan kutipan dari pendapat orang lain. Dorongan kelompok ini dapat mempengaruhi pola dan sistem istinbath hukum yang lebih sistematis dan berani, seperti tampak pada metode dan model pemaparan jawaban pada LBM waqiiyah pada Munas Jakarta 2002 dan Muktamar Boyolali 2004. Ternyata jawaban terhadap *masail maudhu'iyah* terlihat sangat liberal, karena hampir tidak mau lagi mengutip kitab-kitab klasik. Mereka langsung menjawab dengan argumen al-Qur'an, hadis, asar, qawaid ushuliyah dan lain-lain dengan pendekatan ilmu-ilmu modern. Padahal pola pembahasan seperti ini di kalangan NU awal dianggap ***sesat*** dan ***menyesatkan***. Inilah dinamika pemikiran yang terjadi di internal NU. Para tokoh seperti HMA Sahal Mahfudh, Abdul Muchit Muzadi, H. Ahmad Shiddiq, Mohammad Tholchah Hasan, Masdar F. Mas'udi, Mahasin, Malik Madani, Said Aqil Siradj, Syeikhul Hadi Permono, Husein Muhammad Ma'ruf Amin, Maghfur Usman, Masyhuri Naim, Hasyim Abbas bahkan Ulil Abshar Abdalla dan lain-lain termasuk tokoh yang mendorong terjadinya perubahan mendasar dalam pemikiran keagamaan warga NU. Yang menarik, sampai saat ini terjadi

"perseteruan" antara kelompok konservativ dan kelompok progresif yang belum dapat diketahui siapa di antara mereka yang akan keluar sebagai pemenang di belantara pemikiran keagamaan warga NU ke depan. Kiranya tabel berikut ini dapat merinci penjelasan penulis.

Tabel VI

Perbandingan Rujukan Pada Alquran dengan yang lain Pada Masail Maudhu'iyah

N= 147

NO	Tema	Q	H	T	A	QU	QF	F	Pendekatan
1	Sistim istinbath hukum dalam NU	-	-	-	-	-	-	-	Usul fikih
2	Bank Islam	-	-	-	-	-	-	-	Ekonomi
3	Asuransi								Sosial ekonomi
4	NU& Kebangsaan	8	-	-	1	-	2	-	Politik
5	Maslahah Ammah	7	-	-	-	5	-	-	Sosial Politik
6	NU & Ling. Hidup	10	2	1	-	-	-	-	I. Sosial
7	Demokrasi	4	3	-	-	-	-	-	I. Politik
8	HAM	1	-	-	-	1	-	-	I. Sosial
9	Kedudukan wanita	6	3	-	-	-	-	-	Antro
10	Reksadana	1	2	-	-	5	-	5	Sosial ekonimi
11	Islam & Demokrasi	5	1	-	-	-	1	-	Sejarah
12	Civil Society	-	-	-	-	-	-	-	Sospol
13	Aswaja	-	-	-	-	-	-	-	Sejarah
14	Gender	2	1	-	-	-	-	-	Antro
15	Ekonomi Nasional	2	1	-	-	-	-	-	Ekonomi
16	Uang Negara	9	6	3	-	-	-	-	F. Ekonomi
17	Hutang Negara	-	4	-	-	2	3	-	Ekonomi
18	Koruptor	-	5	1	-	1	5	-	Hukum
19	Money Politik	1	3	2	-	2	7	-	Politik
20	Bom Bunuh Diri	2	4	3	-	1	3	-	Jihad
21	Sistem Istinbath	-	-	-	-	-	-	-	Metodologi
22	Wakaf	-	-	-	-	-	-	-	Sosial-Ekonomi
23	Pendidikan	-	-	-	-	-	-	-	Pendidikan
	JUMLAH	58	35	10	1	17	21	5	147

Ket: Q = al-Qur'an H= Hadis T= Tafsir A=Asar Q U = Qawaid Ushul QF = Qawaid Fikihiya F= Fikih

Metodologi berpikir kelompok progresif seperti tertuang dalam tema-tema konseptual (*Maudhu'iyah*) seperti dalam tabel VI merupakan pengembangan terhadap metodologi ushul fikih tradisional, yang di kalangan ulama kelompok konservatif justru jarang digunakan, bahkan mereka menganggap tabu untuk digunakan. Karena -menurut mereka- "ilmu yang satu ini" hanya layak digunakan oleh seorang mujtahid. Dan mereka merasa jauh dari kriteria kemujtahidan.

Tetapi bagi kalangan progresif, ilmu ushul fikih sangat penting dan seharusnya dijadikan pisau analisa terhadap *masail* yang diajukan ke LBM. Lebih dari itu, mereka sudah mengembangkan ilmu ushul fikih ini dengan cara merujuk pada pendapat para ulama ushul klasik yang dianggap lebih mendekati realisasi tujuan syariah. Pengembangan tersebut terlihat pada *ushul al-khamsah* yang dijadikan sebagai tujuan syariah.[29] Dan tujuan syariah bersifat *qath'i*.[30] Sedang ketentuan hukum yang terdapat dalam nash Alqurandan hadis sekalipun, –apalagi hanya nash kitab klasik- dianggap bisa, bahkan harus berubah demi tercapainya tujuan syariah tersebut. Berangkat dari gagasan hukum Islam agar layak menjadi hukum publik yang tidak partisan sebagai realisasi misi Islam yang menjadi rahmat bagi semua umat manusia dan demi tegaknya keadilan yang bersifat universal, maka mereka mengusulkan adanya penyempurnaan terhadap kaidah-kaidah *ushul fikih* berikut:

29 Baca *Masail Maudhu'iyah* Nomor 5

30 *Munadharah* dengan kaum muda NU yang tergabung dalam P3M, Lakpesdam, LKiS antara 1996-2004.

- حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ

(*Membawa yang mutlak kepada yang terikat*)

Menjadi:

+ حَمْلُ الْمُقَيَّدِ عَلى الْمُطْلَقِ

(*Membawa yang terikat kepada yang mutlak*)

- الْعِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لاَ بِخُصُوْصِ السَّبَبِ

(*Suatu ungkapan dalam Alqurandan hadis yang harus dipertimbangkan adalah keumuman redaksional (teks) bukan sebab yang spesifik*),

Menjadi:

+ الْعِبْرَةُ بِعُمُوْمِ الْمَقَاصِدِ لاَ بِخُصُوْصِ النَّصِّ

(Suatu ungkapan dalam ayat Alqurandan hadis yang harus dipertimbangkan adalah keumuman tujuan syariah bukan tergantung pada nash atau teks yang spesifik).

Untuk memperkuat gagasan di atas, kelompok progresif sangat terkesan dan mendukung sepenuhnya gagasan ulama *ushul* klasik dalam *qawaid fikihiyah* berikut:

١. الْمَصْلَحَةُ دَلِيْلٌ شَرْعِيٌّ مُسْتَقِلٌّ عَنِ النُّصُوْصِ

(Kepentingan umum adalah dalil syar'i yang kehujjahannya mandiri tak tergantung pada konfirmasi teks atau nash)

٢. إِسْتِقْلاَلُ الْعُقُوْلِ بِإِدْرَاكِ المِصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ دُوْنَ التَّعَلُّقِ بِالنُّصُوْصِ

(Akal mempunyai otoritas untuk menentukan baik buruk (mashalih-mafasid), tanpa tergantung pada teks)

٣. الْمَصْلَحَةُ أَقْوَى الدَّلِيْلِ الشَّرْعِيِّ

(*Kepentingan umum adalah hujjah syarah yang terkuat*)

٤. مَجَالُ الْعَمَلِ بِالْمَصْلَحَةِ هُوَ الْمُعَامَلَةُ وَالْعَادَةُ دُوْنَ الْعِبَادَاتِ

(*Lapangan pemberlakuan "kepentingan umum" adalah bidang hubungan antar manusia dan tradisi, bukan bidang ibadah* mahdhah)[31]

٥. الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ

(*Hukum yang ditetapkan berdasarkan tradisi sama kuatnya dengan hukum yang ditetapkan berdasarkan teks*)

٦. تَصَرُّفُ الإِمَامِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

(*kebijakan atau tindakan pemimpin harus terkait dengan kepentingan umum*)

٧. حُكْمُ الْوَسَائِلِ بِمَقَاصِدِهَا

(*Hukum instrumen atau sarana tergantung dan harus disesuaikan dengan hukum yang menjadi tujuannya*)

Pegangan terhadap *qawaid ushul* dan *fikihiyah* di atas menjadi pijakan untuk merespon setiap perubahan sosial, politik, budaya, dan lain-lain sesuai motto hidup warga Nahdliyin yang sangat popular:

٨. الْمُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيْمِ الصَّالِحِ وَالأَخْذُ بِالْجَدِيْدِ الأَصْلَحِ

(*Mempertahankan tradisi lama yang masih relevan, dan responsip tergadap gagasan baru yang lebih baik dan lebih relevan*)

Mereka juga mengusulkan adanya penyempurnaan *maqasid al-syari'ah* yang populer dengan *mabadi' khamsah* itu untuk masuk dalam *al-Huquq ql-Insaniyah* ditambah dengan *al-Adalah, al-Musawah wa al-Tawazun, Hifdhu al-Bi'ah, al-Syuro* dan *al-Tasamuh*. Dan *Maqasid al-Syari'ah* versi kelompok progresif ini bersifat pasti

31 Dalil 1-4 adalah gagasan dari ulama ushul mazhab Hanbali, Imam Najmuddin al-Thufi (675-716 H), untuk jelasnya lihat 3 judul karyanya: *Syarah Mukhtashar al-Raudhah, Tahqiq* Ibrahim bin Abdullah, al-Syarqu al-Awsath, Beirut, tt, h. 22-23. dan lihat *Risalah al-Mashlahah* dalam Majalah al-Manar Mesir, Vol. IX, 1906, h. 754.

(*qath'i*) masuk dalam kebenaran universal, yang berkonotasi tetap, dalam arti tak sapat berubah. Untuk jelasnya, gagasan mereka dapat dilihat dalam skema berikut ini:

الله

محمد

القرأن

الحديث

طريقة الإستنباط :
القياس والإجماع وغيرهما

النص الشرعي
(ايات واحاديث الأحكام)

الوقائع

اللغة العربية، العلوم الإنسانية: علم التاريخ والإجتماع
علم السياسة والإقتصاد
قواعد أصولية وفقهية مكملة

الأحكام

المقاصد: مصالح الناس

النصوص الشرعية: الوسائل

واجب/فرض
حرام
مكروه
مندوب/سنة/نفل
جائز/ إباحة

العدالة
الحقوق الإنسانية
المساوة والتوازن
حفظ البيئة
الشورى
التسامح

ظنيات

جزئيات

متغيرة

قطعيات

كليات

ثابتة

Dari skema di atas tampak jelas, bahwa kelompok ini menempatkan teks-teks hukum (*al-Nushus al-Syar'iyah*) sejajar dengan tujuan hukum (*Maqashid al-Syari'ah*), yaitu demi kemaslahatan manusia, bahkan dalam keadaan tertentu, *maslahah* dapat ditempatkan pada posisi di atas teks-teks hukum (*Maqashid al-Syari'ah*). Untuk jelasnya lihat skema berikut:

Dari data yang diperoleh bahwa komunitas NU sangat tekun mencari solusi problem-problem hukum dalam semua aspek kehidupan yang dihadapi oleh komunitas muslim Indonesia. Frekwensi solusi tersebut jika dibandingkan dan dikelompokkan dalam tema-tema besar, maka akan terlihat kecenderungan problem yang dihadapi dan solusi yang berhasil dijawab berdasarkan kitab-kitab yang mereka anggap mempunyai akurasi kebenaran dalam pola bermazhab. Kecenderungan tersebut terlihat dalam tema solusi sebagai berikut:

Tabel VII

Frekwensi Klasifikasi Masalah Berdasarkan Tema

MW= 435 MD= 23 total: 458

NO	Tema	Jumlah Masalah	Persentase %
1	Keyakinan	14	3,14 %
2	Bersuci	6	1,35 %
3	Adzan, Kotbah, & Shalat	42	9,42 %
4	Alquran, Do'a, & Bacaan	21	4,71 %
5	Jenazah	21	4,71 %
6	Puasa	9	2,02 %
7	Zakat & Sedekah	53	11,88 %
8	Haji	12	2,69 %
9	Nikah	56	12,56 %
10	Kurban & Makanan	16	3,59 %
11	Hukuman	6	1,35 %
12	Wakaf, Mesjid & Pertanahan	26	5,83 %
13	Waris	4	0,90 %
14	Jual beli dan Rekayasa Ekonomi	70	15,70 %
15	Adat & Etika	14	3,14 %
16	Aliran/Mazhab & Organisasi	28	6,28 %
17	Seni & Mainan	13	2,91 %
18	Gender/Perempuan	13	2,91 %
19	Siyasah/Politik	9	2,02 %
20	Kedokteran	13	2,91 %
	JUMLAH		100,00 %

Dalam beberapa diskusi yang sempat penulis ikuti, dapat dipahami bahwa kelompok progresif dalam NU ini menjadikan *maslahah Insaniyah* sebagai tujuan ideal Islam, yang harus mengalahkan jenis *maslahah* yang lain. Konsekuensinya mereka “berani” menabrak tatanan kriteria *maslahah* yang populer dengan *Maslahah Musrsalah* yang sudah dirumuskan oleh para ulama Ushul dan Fuqaha klasik.[32]

Jika kita tarik garis ekstrim antara dua kelompok pemikiran yang sama-sama marak di lingkungan NU ini, pandangan masing-masing kelompok terhadap literatur keagamaan Islam baik klasik maupun modern dapat digambarkan dalam skema berikut:

32 Untuk memperdalam problem *Maslahah* sebagai tujuan hukum Islam baca, M. Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah fi al-Syar'i fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Muassasah al-Risalah, Beirut, cet. IV, 1982.

Mengukur Kekuatan NU

Mengingat sampai saat ini NU tidak punya data statistik keseluruhan anggotanya, maka yang terjadi adalah klaim-klaim yang biasanya terlalu ekstrim untuk menyatakan jumlah warga Nahdliyin. Ini terjadi, karena terkait dengan kepentingan politik tertentu. Untuk itu, penulis ingin mengukur kekuatan kwantitas warga Nahdliyin melalui kota-kota dan propinsi yang ditempati Muktamar, Munas dan Mubes dan Dewan Partai NU, seperti terlihat dalam tabel I ini:

Tabel VIII
Frekwensi Event Nasional NU

NO	Tempat	Tanggal	Tahun	Kwantitas Masalah
Muktamar I	Surabaya	13 Rabiul Awal 21 Oktober	1345 H 1926 M	1-27 = 27
Muktamar II	Surabaya	12 Rabius Tsani 9 Oktober	1346 H 1927 M	28-36 = 9
Muktamar III	Surabaya	12 Rabius Tsani 28 September	1347 H 1928 M	37-58 = 22
Muktamar IV	Semarang	14 Rabius Tsani 19 September	1348 H 1929 M	59-84 = 26
Muktamar V	Pekalongan	13 Rabius Tsani 7 September	1349 H 1930 M	85-107 = 23
Muktamar VI	Cirebon	12 Rabius Tsani 28 Agustus	1350 H 1931 M	108-118 = 11
Muktamar VII	Bandung	13 Rabius Tsani 9 Agustus	1351 H 1932 M	119-129 = 11
Muktamar VIII	Jakarta	12 Muharram 7 Mei	1352 H 1933 M	130-144 = 15
Muktamar IX	Banyuwangi	8 Muharram 23 April	1353 H 1934 M	145-156 = 12
Muktamar X	Solo-Surakarta	10-15 Muharram 13-19 April	1354 H 1935 M	157-181 = 25

NO	Tempat	Tanggal	Tahun	Kwantitas Masalah
Muktamar XI	Banjarmasin	19 Rabiul Awal 9 Juni	1355 H 1936 M	182-196 = 15
Muktamar XII	Malang	12 Rabius Tsani 25 Maret	1356 H 1937 M	197-214 = 18
Muktamar XIII	Menes Banten	13 Rabius Tsani 12 Juli	1357 H 1938 M	215-236 = 22
Muktamar XIV	Magelang	14 Jumadil Ula 1 Juli	1358 H 1939 M	237-257 = 21
Muktamar XV	Surabaya	10 Dzulhijjah 9 Pebruari	1359 H 1940 M	258-270 = 13
Muktamar XVI	Purwokerto	Maret	1946 M	271-275 = 5
Muktamar XVII	Madiun	5 Rajab 24 Mei	1366 H 1947 M	Belum ditemukan
Muktamar XVIII	Jakarta	Mei	1950 M	Belum ditemukan
Muktamar XIX	Palembang	April	1951 M	Belum ditemukan
Muktamar XX	Surabaya	10-15 Muharram 8-13 September	1374 H 1954 M	276-280 = 5
Muktamar XXI	Medan	Desember	1956 M	Belum ditemukan
Konbes I	Surabaya	16-17 Sya'ban 19 Maret	1376 H 1957 M	281-282 = 2
Muktamar XXII	Jakarta	Desember	1959 M	Belum ditemukan
Konbes II	Jakarta	21-25 Syawal 18-22 April	1379 H 1960 M	283-301 = 19
Konbes III	Jakarta	1-3 Jumadil Ula 11-13 Oktober	1381 H 1961 M	302-308 = 7
Dewan Partai NU	Salatiga	15 Jumadil Ula 25 Oktober	1381 H 1961 M	309 = 1
Muktamar XXIII	Solo-Surakarta	29 Rajab-3 Sya'ban 25-29 Desember	1382 H 1962 M	310-315 = 6
Muktamar XXIV	Bandung	Juli	1967 M	Belum ditemukan
Muktamar XXV	Surabaya	20-25 Desember	1971 M	316-324 = 9
Muktamar XXVI	Semarang	10-16 Rajab 5-11 Juni	1399 H 1979 M	325-330 = 6

NO	Tempat	Tanggal	Tahun	Kwantitas Masalah
Munas Alim	Kaliurang Yogyakarta	30 Syawal	1401 H	331-341 = 11
Ulama		30 Agustus	1981 M	
Munas Alim	Sukorejo Situbondo	6 Rabiul Awal	1404 H	342-347 = 6
Ulama		21 Desember	1983 M	
Muktamar XXVII	Sukorejo Situbondo	8-12 Desember	1984 M	348-363 = 16
Munas Alim	Kesugihan Cilacap	23-26 R. Awal	1408 H	364-371 = 8
Ulama		15-18 Nopember	1987 M	
Muktamar XXVII	Krapyak Yogyakarta	26-29 R. Akhir	1410 H	372-394 = 13
		25-28 Nopember	1989 M	
Munas Alim	Bandar Lampung	16-20 Rajab	1412 H	MD: 01 – 3 = 3
Ulama		21-25 Januari	1992 M	
Muktamar XXIX	Cipasung Tasikmalaya	1 Rajab	1415 H	395-403 = 3
		24 Desember	1994 M	MD: 04-06 = 2
Munas Alim	Lombok Tengah NTB	16-20 Rajab	1418 H	4004-416 = 12
Ulama		17-20 Nopember	1997 M	MD: 07-10 = 3
Muktamar XXX	Lirboyo Kediri	13-18 Sya'ban	1420 H	417-426 = 9
		21-26 Nopember	1999 M	MD: 11-16 = 5
Munas Alim	Jakarta	14-17 R. Akhir	1423 H	427-431 = 9
Ulama		25-28 Juli	2002 M	MD: 17-20 = 3
	Boyolali	15-19 Syawal	1425 H	432-435 = 3
		28-2 Nop	2004 M	MD: 21-23 = 3
	Total	Waqiiyah		435
		Maudhuiyah		23
				458

Dari tabel VIII ini dapat diketahui bahwa NU sejak 1926-2004 telah melaksanakan kegiatan dalam skala nasional sebanyak 41 kali; terdiri dari Muktamar sebanyak 31 kali, Munas Alim Ulama sebanyak 6 kali, Konbes sebanyak 4 kali tapi Munas dan Kombes Jakarta 2002 dilaksanakan secara bersamaan. Karena itu, Kombes terakhir tidak masuk dalam angka, dan Rapat Dewan Partai 1 kali. Dalam event nasional itu LBM NU telah memberi solusi bagi 435 *Masail Waqi'iyah* hukum Islam dan 23 *Masail Mawdhu'iyah*.

Sayang penulis tidak berhasil menemukan Keputusan LBM pada 6 kali Muktamar. Seperti tampak dalam kolom tidak ditemukan. Karena itu penulis mengharap bagi para tokoh, kolektor, atau pengurus NU yang mengetahui hasil Keputusan 6 kali Muktamar di atas, khususnya bidang LBM diharap untuk memberi informasi kepada penulis agar buku ini pada penerbitan yang akan datang bisa lebih sempurna.

Tabel IX
Frekwensi Propinsi yang ditempati Event Nasional NU
N = 41

NO	Propinsi	Kwantitas	Persentase %
1	Jawa Timur	13	31,71 %
2.	Jawa Tengah	10	24,39 %
3.	Jawa Barat	5	12,20 %
4.	DKI Jakarta	6	14,63 %
5.	DIY	2	4,44 %
6.	Kalimantan Selatan	1	2,44 %
7.	Sumatera Utara	1	2,44 %
8.	Sumatera Selatan	1	2,44 %
9	NTB	1	2,44 %
10	Lampung	1	2,44 %
	JUMLAH	41	100,00 %

Dari tabel VIII ini dapat diukur kekuatan dan eksistensi NU di berbagai propinsi di Indonesia yang hanya "kuat" di 10 propinsi dari 31 propinsi yang ada sekarang. Walaupun data ini bukan satu-satunya alat untuk mengukur eksistensi NU tapi secara global dapat dijadikan petunjuk bahwa NU secara organisatoris dan kultural punya kekuatan. Di tabel ini tampak Jatim menempati posisi teratas disusul Jateng, Jabar, DKI Jakarta, DIY, dan seterusnya. Sayangnya NU belum berani mengadakan kegiatan di propinsi kawasan Sulawesi dan Papua.

Mudah-mudahan di waktu yang akan datang data ini dapat dijadikan pertimbangan untuk memperluas jangkauan kegiatan NU dalam *event* nasional di seluruh propinsi secara merata.

Tabel X

Frekwensi kabupaten/Kota di Event Nasional NU

N = 41

NO	Kabupaten/Kota	Kwantitas	Persentase %
1.	Surabaya	7	17,07 %
2.	Madiun	1	2,44 %
3.	Situbondo	2	4,88 %
4.	Banyuwangi	1	2,44 %
5.	Malang	1	2,44 %
6.	Kediri	1	2,44 %
7.	Semarang	2	4,88 %
8.	Solo	2	4,88 %
9.	Magelang	1	2,44 %
10	Cilacap	1	2,44 %
11.	Salatiga	1	2,44 %
12 .	Pekalongan	1	2,44 %
13.	Purwokerto	1	2,44 %
14.	Cirebon	1	2,44 %
15.	Banten	1	2,44 %
16.	Bandung	2	4,88 %
17.	Tasikmalaya	1	2,44 %
18.	Jakarta	6	14,63 %
19.	Yogyakarta	2	4,88 %
20.	Palembang	1	2,44 %
21.	Medan	1	2,44 %
22.	Banjarmasin	1	2,44 %
23.	Lombok Tengah	1	2,44 %
24.	Bandar Lampung	1	2,44 %
25.	Boyolali	1	2,44 %
	JUMLAH	41	100,00 %

Dari tabel X ini dapat kita ketahui bahwa kekuatan NU itu hanya tersebar di 25 kota dan kabupaten di seluruh Indonesia.

Kesan dan Pesan

Mencari dokumen NU pada awal berdirinya tidak semudah yang dibayangkan banyak orang. Ini terjadi karena NU secara institusional tidak punya arsip dan tidak peduli. Untungnya NU awal punya media resmi "Berita NU" kemudian "Suara NU" yang aktif melaporkan peristiwa-peristiwa internal NU, termasuk keputusan LBM. Tapi, dua majalah ini kini sudah tamat riwayatnya. Sayangnya tidak semua edisi; dua majalah ini disetor ke Perpustakaan Nasional, sehingga penulis kesulitan untuk melacak keberadaannya.

Ke depan, ketidakpedulian terhadap dokumentasi tidak boleh terjadi lagi. Harus ada program sistematis dan terencana untuk menyimpan dan menyelamatkan dokumen, baik masa silam, sekarang dan yang akan datang.

Membaca dengan mengaitkan pertanyaan dan jawaban LBM –yang terkumpul dalam buku ini-, dengan perjalanan sejarah dan dinamika pemikiran di kalangan NU sungguh sangat mengasyikkan. Bayangkan; NU yang punya basis di pedesaan tentu punya watak tradisional dalam menghadapi perubahan; yang –kemudian dikenal dengan modernisasi-, dapat mengakses informasi dari Timur Tengah, sekaligus meresponnya secara positif. Ketradisionalan NU ini menjadi modal dasar bagi proses penyaringan pemikiran dari luar untuk disesuaikan dengan norma-norma dan keyakinan yang sudah mengakar di masyarakat.

Keengganan para kiai NU untuk merujuk langsung pada Alqurandan al-Hadis dalam menjawab *masail* aktual tidak menjadi penghalang terjadinya dinamika hukum, karena rujukan kitab-kitab klasik tidak hanya menyediakan jawaban hitam putih; tapi penuh nuansa alternative. Ini, mendorong aktivis NU yang tergabung

dalam LBM untuk menyeleksi jawaban yang tersedia sesuai tujuan syariah yang relevan. Kekayaan nuansa kitab-kitab klasik itu membuka cakrawala kiai NU untuk melacak informasi dari lintas mazhab, lintas budaya, bahkan lintas agama.

Sikap inklusif dalam menghadapi perubahan di atas, ternyata tidak cukup memadai bagi kalangan muda NU progresif. Mereka ingin respon yang lebih mantap, meyakinkan dan konseptual. Kegalauan mereka sebetulnya sudah muncul sejak 1960-an dengan indikasi mau merujuk pada Alqurandan al-Hadis secara langsung –walaupun dalam skala kecil-, dan menggunakan kitab-kitab baru yang para pengarangnya tidak terikat pada mazhab tertentu.

Pada era 1980-an kelompok progresif ini mengembangkan pengaruhnya melalui studi ilmu-ilmu sosial di berbagai perguruan tinggi baik di dalam maupun di luar negeri, untuk digabungkan dengan basis ilmu keagamaan dari kitab-kitab klasik yang cenderung *normative*; sehingga menghasilkan sintesa pemikiran yang punya basis norma yang kuat, dan keruntutan logika yang signifikan. Pola pemikiran terakhir inilah yang secara institusional membentuk LBM *Maudhu'iyah* yang terkesan bercirikan pemikiran kaum modernis, bahkan cenderung liberal. Indikatornya dapat terbaca pada rujukan Alquran, al-Hadis, intensitas penggunaan *qawaid ushuliyah*, dan *fikihiyah* serta pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan (humaniora) modern sebagai pisau analisa dan penunjang bagi penajaman jawaban yang diperlukan.[33] Kelompok progresif ini, saat ini sedang ditentang oleh kelompok baru yang cenderung fundamentalis dan puritan. Kelompok terakhir ini pada umumnya berlatar belakang pendidikan pesantren salaf murni, atau alumni *rubath* dan Perguruan Tinggi Timur Tengah. Sejak Muktamar XXX di Lirboyo mereka mendapatkan kedudukan strategis dalam struktur

33 Lihat masail Maudhuiyah no: 20

organisasi NU. Kelompok terakhir inilah yang mendorong lolosnya keputusan "Bom syahid" (bunuh diri) NU pada Munas Jakarta 2002 yang lalu.[34]

Kelompok puritan ini mendapatkan kebebasan berekspresi sejak era reformasi, yang secara bersamaan PBNU dipimpin oleh duel KH. Sahal – Hasyim, seiring dengan semakin surutnya pengaruh KH. Abdurrahman Wahid yang cenderung membela kelompok liberal, dalam struktur NU. Kelompok puritan ini mendapatkan angin segar, mengingat –disamping aktif dalam LBM PBNU-, juga aktif dalam komisi fatwa MUI yang dipimpin oleh KH. Ma'ruf Amin.

Posisi ganda yang mereka perankan dalam MUI dan NU mampu menyedot dukungan dari kelompok-kelompok "puritan" di luar NU yang juga punya perwakilan dalam kuantitas yang sama dalam MUI. Koalisi NU puritan dengan ormas-ormas Islam puritan yang relatif kecil itulah yang berinisiatif untuk mendukung RUU APP yang kontroversial itu. Kelompok ini juga, yang berperan dan berjuang bagi munculnya perda-perda syariah di berbagai daerah.

Sementara kelompok liberal yang ketika era kepemimpinan Gus Dur punya kedudukan penting di PBNU, baik di lembaga, lajnah dan badan otonomnya, kini semakin termarginalkan, dan *enjoy* aktif dalam LSM-LSM dalam lembaga-lembaga independen lainnya, yang sebetulnya juga sudah eksis sejak awal Gus Dur memimpin. Inilah uniknya dinamika perkembangan pemikiran dalam NU.

Pertarungan intelektual itu di internal NU ini terlihat riil, ketika materi bertema Hermeneutika sebagai metode pemahaman teks agama yang didukung kelompok liberalis – ditolak "mentah-

---

34 Keputusan ini didukung oleh kelompok fundamentalis di luar NU. Sedang di internal NU menimbulkan kontroversi. Terbukti pasca bom bunuh diri di Bali, Oktober 2002 dan bom Mariot 2003. PWNU Jatim melalui LBM-nya mengambil keputusan yang bertolak belakang dengan keputusan "bom bunuh diri" Munas Jakarta. Untuk jelasnya, lihat, "Bom Syahid di Tengah NU", dalam *Sabili* No: 03 Th. X, Agustus 2002, h. 70-81. Lihat juga Tim Perumus LBM: *Meluruskan Konsep Jihad*, (Surabaya: PWNU Jatim, 2006)

mentah" oleh peserta LBNU Muktamar XXXI di Boyolali yang memang didahului oleh perang opini oleh kelompok tekstualis puritan yang ingin menghabisi kelompok liberal dalam NU. Pada tingkat wacana dua kelompok ini sama-sama menggunakan media modern; seperti penyebaran gagasan lewat internet, menulis di koran, siaran radio, TV dan lain-lain.

Kedepan kedua kelompok ini akan banyak mempengaruhi pola gerakan dan cara *istinbath hukum* dalam LBMNU. Kelompok pertama cenderung bercorak gerakan tekstualis reformis, sedang yang kedua cenderung liberal-rasional. Tapi, keduanya diharapkan melakukan interaksi secara intens dan dialog dari hati ke hati di bawah payung besar NU dan MUI. Tidak bijak, jika keduanya saling tuduh, saling membenci, saling mencoret apalagi berlomba untuk melakukan tindak kekerasan.

Demikian pengalaman dan kesan penulis mengedit dan mengumpulkan sumber data yang berserakan untuk menjadi buku dihadapan pembaca yang budiman. Semoga tulisan sederhana ini menjadi pendorong untuk melakukan hal-hal yang bermanfaat bagi kehidupan kaum muslim, bangsa Indonesia di masa-masa yang akan datang. Hanya kepada Allah kami mohon pertolongan. *Wallahu al-Hadi ila Sabili al-Rasyad.*

DAFTAR PUSTAKA

Al-Quran al-Karim

Abu Hamdan Abdul Jalil Hamid *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarat Mu'tamarati Nahdlatul Ulama*, juz 1 dan 2, (Semarang: CV. Thoha Putra,tt.)

Abu Hamdan bin Abdul Hamid Kudus, *Ahkamul Fuqaha fi Muqarrarati Mu'tamarat Nahdlatul Ulama wa Musyawaratiha*, juz III, Menara Kudus, 1400 H/1980 M.

Ahmad Abdul Hamid al-Qandaly, *Ihya' 'Amalil Fudhala' fi Tarjamati Muqaddimah al-Qanun al-Asasi Lijam'iyati Nahdlatul Ulama, risalah Hadhratus Syeikh Muhammad Hasyim Asy'ari dan khutbah iftitah* beliau pada Muktamar XVII di Madiun, Menara Kudus, 1368 H/ 1958 M

Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2004)

Al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in, *tahqiq Ahmad Haji Muhammad Utsman*, (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1998)

Amiq, *Jihad Against The Dutch Organization in Indonesia, Study of The Fatwa of Sayyid Utsman (1822-1913) and KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947)* Thesis Universitas Leiden 1998.

Burhanul Islam al-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim Thariq al-Muta'allim*, Tahqiq H. Imam Ghazali Said, (Surabaya: Diantama, 1997)

Hasil-hasil Masail Diniyah Waqi'iyah Munas Ulama NU di Nusa Tenggara Barat & Muktamar NU ke XXX di Ponpes Lirboyo Kediri, Kopontren al-Aziziyah Anda Mamba'ul Ma'arif Denanyar, Jombang

Hasil-hasil Muktamar XXX Tanggal 13-18 Sya'ban 1420 H/21-26 Nopember 1999 M di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri Jawa Timur, (Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, 2000)

Hasil-hasil Muktamar XXXI Nahdlatul Ulama, 28 Nopember-2 Desember 2004 di Asrama Haji Donohudan Boyolali Jawa Tengah, (Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, 2005)

Hasil-hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama & Konferensi Besar Nahdlatul Ulama, 16-20 Rajab 1418 H/ 17-21 Nopember 1997 M. di Pondok Pesantren Qomarul Huda Desa Bagu, Pringgarata, Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat, (Jakarta: LTN PBNU, 1998)

Hasil-hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konferensi Besar Nahdlatul Ulama, 25-28 Juli 2002, Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta, (Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, 2002)

Ismail Salim Abdul 'Al, al-Bahts al-Fiqhi, (Kairo: Maktabah al-Zahro. Cet. I 1992)

KH. A. Aziz Masyhuri, al- Futudhat al-Rabbaniyah fi Muqarrarat al-Mu'tamarat wa al-Muqarrarat Lijam'iyah Ahl al-Thariqah al-Mu'tabarah al-Nahdhiyah, Permasalahan Thariqah, (Surabaya: Khalista, 2006)

KH. Aziz Masyhuri, Ahkamul Fuqaha, Masalah Keagamaan, Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu, 1926 s/d Kedua Puluh Sembilan 1994, PP RMI bekerjasama dengan (Surabaya: Dinamika Pers, 1997)

M. Atho Mudzar, Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)

M. Ibrahim Ali, al-Madzhab Inda al-Syafi'iyah, dalam majallah Jami'ah al-Malik Abdul Aziz, No. 2 Jumadil Akhir 1398 H/1978 M.

M. Said Ramadhon al-Buthi, al-Lamadzahabiyah al-Akhar Bid'ah Yuhaddidu al-Syaria'h al-Islamiyah, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987 M/1407 H)

M. Said Ramadhon al-Buthi, Dhawabith al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah, (Beirut: Muassasah al-Risalah, cet. IV, 1982)

Masail Diniyah al-Waqi'iyah dan Masail al-Diniyah al-Maudhuiyah NU Hasil Muktamar XXX NU Tanggal 13-18 Sya'ban 1420 H/21-26 Nopember 1999 M di Ponpes Lirboyo Kediri Jawa Timur, (Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, tt.)

Masail Diniyah al-Waqi'iyah wa al-Maudhu'iyah, Hasil Muktamar XXIX NU di Cipasung Tasikmalaya. (Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, tt.)

Min Masyhari al-Muftiin dalam Minbar al-Islam, No. khusus 1403 H. Wuzarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyah, Mesir.

Panitia Muktamar NU XXXI, Draf Materi Tata Tertib Bahtsul Masail Diniyah Program Kerja Taushiyah F, (Jakarta: PBNU, 2004)

Permasalahan dan Jawaban Muktamar NU XXVIII di PP. al-Munawir Krapyak Yogyakarta 25-28 Nopember 1989, Menara Kudus.

Print Out Pracetak Hasil Bahtsul Masail Diniyah Muktamar XXXI, (Jakarta: atas jasa Taufiq R. Abdullah Hayyin dan H. Cholil Navis, 2006)

Risalah al-Maslahah dalam majalah al-Manar Mesir, Vol. IX, 1906

Statuten Perkoempoelan Nadlatoel Oelama 1926, HBNO, Soerabaia, 1344 H

Syarah Mukhtashar al-Raudhah al-Raudhah, tahqiq Ibrahim bin Abdullah, (Beirut: al-Syarqu al-Awsath, tt.)

Telaah Khusus Bom Bali di Tengah NU Saatnya Ulama Bangkit, dalam Majalah Sabili, Nomor: 03, Th. XX, Agustus, 2002

Tiga Buku Rancangan Materi Program, Taushiyah & Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama 1999-2004, (Jakarta: PBNU, 1999)

أصول
التخريج ودراسة الأسانيد
بقلم
الدكتور محمود الطحان
أستاذ الحديث المشارك
بجامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية
كلية أصول الدين
عنيت بتصويره وطبعه
دار القرآن الكريم
بيروت ص. ب. ٧٤٩٢

VII

USUL AL-TAKHRIJ WA DIRASAH AL-ASANID

أصول التخريج و دراسة الأسانيد

Oleh: Syeikh Mahmud al-Thahan

Biografi

Nama lengkapnya Abu Hafsh Mahmud bin Ahmad bin Mahmud Thahan adalah saudara kandung Syaikh Abdur Rahim, seorang ulama terkenal Syiria. Nasabnya dinilai bersambung sampai kepada *ahlu al-bayt* yakni sampai kepada Ali bin Husain bin Ali bin Abi Thalib.

Ia lahir pada 12 Juni 1935 di kota Aleppo (Halab) Syiria. Setelah hapal Alquran dan belajar di Sekolah Dasar sampai Sekolah Menengah (*Tsanawiyah dan Aliyah*), ia melanjutkan kuliah di Fakultas Syariah di Universitas Damaskus. Kemudian ia melanjutkan studi S2 di Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia jurusan hadis dan S3 di Al-Azhar, Kairo Mesir. Ia berhasil mendapatkan gelar Doktor dengan disertasinya yang berjudul *al Hafidz al-Khothiib al-Baghdadi wa Atsaruhu fii Ulum al-Hadist*.

Kemudian ia menjadi dosen di berbagai perguruan tinggi, di antaranya ia pernah menjadi pengajar di Universitas Ibnu Saud di Riyadh, Fakultas Syariah. Pada saat mengampu mata kuliah Ilmu Hadis, ia menyusun sebuah diktat dalam ilmu hadis yang sangat popular. Kitabnya ini bahkan dijadikan rujukan pelajaran ilmu hadis di berbagai perguruan tinggi di dunia Islam. Kitab yang dimaksud berjudul *Taysir Musthalah al-Hadiss*. Kitab ini dirilis tahun 1977. Kemudian pada 1982 beliau pindah mengajar di Universitas Kuwait

sampai pensiun pada 2005. Ia terus aktif mengajar hadis baik di perguruan tinggi atau majlis-majlis ilmu.

Di dunia pemikiran, ia bisa dikategorikan sebagai pemikir Muslim konservatif. Untuk itulah ia bersikap reaktif terhadap pemikiran yang dilontarkan oleh Dr. Hasan al-Turaby (Sudan), ketika pemikir ini menyampaikan pidato di Kuwait yang kemudian diterbitkan sebagai buku berjudul *Hal Yatajaddad al-Fikr al-Islami.* Al-Thahhan menanggapi pemikiran al-Turaby dengan menulis buku: *Mafhum al-Tajdid Baina al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ad'iya al-Tajdid.*

Gambaran Global Kitab Ushul al-Takhrij

Hadis merupakan sumber kedua setelah Alquran dalam sumber hukum Islam. Kekuatannya sebagai sumber disepakati oleh ulama dari generasi ke generasi berikutnya sampai saat ini. Oleh karena itu, perhatian kaum Muslim dalam menjaga otentisitas hadis tercurah secara total. Sistem verifikasi sanad dan kritik matan yang tertuang dalam seluruh literatur studi hadis menjadi bukti tak terbantahkan bahwa upaya yang dilakukan ulama dalam memproteksi originilitas hadis bukan sekedar retorika.

Salah satu aspek yang paling urgen dan menjadi fokus utama dalam studi hadis adalah aspek transmisi (*sanad*). Dalam metodologi seleksi hadis, para perawi memiliki peran yang sangat signifikan dalam menentukan validitas sebuah hadis. Karenanya, para ahli hadis secara cermat dan selektif menguji integritas (*al-'adâlah*) dan kredibelitas (*al-tsiqah*) para perawi sebelum mencatat atau mengkodifikasi lebih jauh ke dalam teks literal hadis untuk melakukan kritik matan (*naqd al-matn*). Hal ini dilakukan bukanlah untuk mempersempit peran sebuah teks agama (*al-nash al-diny*), juga bukan ditujukan untuk mempersulit pemahaman sabda Rasul, apalagi mengebiri pemikiran, sebagaimana tuduhan orientalis.

Penyeleksian dan editing (*tahdzib*) merupakan kelaziman yang menunjukkan bahwa satu hadis memiliki derajat yang tinggi yang harus diproteksi dari berbagai upaya distorsi.

Seiring berjalannya waktu, penulisan dan kodifikasi hadis terus dilakukan sebagai konsekuensi logis dari upaya pengukuhan hadis sebagai sumber hukum Islam setelah melewati fase transmisi verbal (*oral comucication*). Corak penulisan para pakar dalam mengkodifikasi hadis tergolong cukup variatif dan kompleks. Ada yang menggunakan metode *muwaththa', mushannaf, musnad, jâmi', mustakhraj, mustadrak, sunan, mu'jam, majma', zawaid*, dan lain sebagainya, yang tentu masing-masing metode memiliki katakteristik yang berbeda dalam menyajikan kompilasi hadis Nabi.

Dalam perkembangannya, kondisi tersebut secara tidak langsung mendorong kaum Muslim untuk mengkaji hadis, mengingat posisinya sebagai sumber hukum kedua setelah Alquran. Dasar pemikiran inilah yang mengharuskan generasi muda muslim untuk memahami kitab-kitab hadis primer (*ummahat kutub al-hadis*) yang otoritatif dari berbagai macam sudut pandangnya, mulai metodologi penulisan hingga karakteristik penting lain yang meliputinya. Alasannya jelas, hal ini sangat diperlukan dalam aktivitas mengembalikan hadis kepada sumber primernya (baca; *takhrîj*) sebagai implementasi kejujuran ilmiah. Karena bagaimanapun, menisbatkan sebuah perkataan - terlebih suatu hadis Nabi - tidaklah bisa dilakukan secara asal-asalan. Jika tidak, maka ancaman yang dijanjikan Nabi dalam beberapa hadis mutawâtir harus siap diterima bagi siapa saja yang berbohong atas nama Rasulullah, yaitu neraka. Disinilah studi *takhrîj* hadis menemukan relevansinya.

Berangkat dari pemikiran ini, buku berjudul *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsah al-Asânîd* ini ditulis. Dr. Mahmud al-Thahhan, dosen

serta pakar ilmu hadis Fakultas Syariah dan Dirasah Islamiyyah Universitas Kuwait, menganggap diskursus *takhrîj* hadis ini bukanlah masalah sederhana. Ketidaktahuan sebagian kaum Muslim - lebih-lebih yang menyandang status santri dan mahasiswa - terhadap metodologi *takhrij* merupakan problem serius yang harus dicarikan solusinya. Hal itu terekam jelas dalam pengantar buku ini, di mana penulisnya mengaku prihatin terhadap fenomena para santri dan mahasiswa Muslim masa kini, yang menurutnya, semakin jauh dalam berinteraksi dengan kitab-kitab literatur studi hadis (*ummahat kutub al-hadits*).

Menurutnya, ada jarak yang 'menganga' begitu lebar antara realita kaum Muslim masa kini dengan khazanah dan literatur hadis masa lampau; sehingga sangat sedikit–untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali– santri dan mahasiswa yang menguasai rujukan utama dalam melakukan aktivitas *takhrîj* secara komprehensif. Salah satu penyebabnya, menurut al-Thahhan, adalah melimpahnya rujukan primer hadis ke ruang publik yang tidak diimbangi dengan keberadaan modul baku sebagai panduan dalam men-takhrîj hadis. Kalaupun faktanya ada beberapa kitab *takhrîj* yang dikarang ulama klasik yang menjadi rujukan, itupun hanya sebatas menakhrij hadis yang terkumpul dalam kitab tertentu; seperti kitab *takhrîj* karya Muhammad ibn Mûsa al-Hazimî (w. 584) yang secara spesifik didedikasikan untuk menakhrij seluruh hadis yang tertuang di kitab fikih *al-Muhadzdzab*, karya Abu Ishâq As-Syayrâzî dan kitab *takhrîj* yang ditulis Imam Abu Yûsuf Al-Zila'î (w. 762) yang ditulis dalam rangka menyempurnakan kitab *al-Kasysyaf* karya al-Zamakhsyarî. Untuk itulah perlu ada modul baku atau semacam panduan praktis global sebagai acuan dalam aktivitas *takhrîj* hadis.

Bagian awal buku ini mengurai secara singkat arti istilah *takhrîj*, urgensi diskursus *takhrîj* dalam studi hadis, ruang historis yang mengiringi perkembangan ilmu *takhrîj*, serta beberapa kitab

yang dikarang pakar ilmu hadis klasik ketika menakhrij kumpulan hadis dalam kitab tertentu. Di sini juga dijelaskan kriteria rujukan primer (*mashâdir al-hadîts al-ashliyyah*) yang bisa dijadikan rujukan dalam menisbatkan hadis Nabi:

Pertama, kitab-kitab hadis yang dikumpulkan melalui cara *talaqqi* (bertemu dan mendengar langsung) dari para guru dengan menyebutkan sanad yang lengkap hingga Rasul saw. Di antara kitab yang masuk dalam kategori ini adalah kumpulan kodifikasi hadis dengan enam kodifokator yang populer: *al-Kutub al-Sittah* (al-Bukhârî, Muslim, al-Tirmidzî, Ibn Majah, al-Nasai, dan Abû Dawud), *Muwaththa* Mâlik, *Musnad Ahmad*, *Mustadrak* al-Hâkim, dan lain sebagainya. Kedua, kitab-kitab hadis yang ditulis untuk merespon bahasan dalam kitab kategori pertama, baik berupa kompilasi seperti kitab *al-Jam'u bayna as-Shahîhayn* karya al-Humaydî, atau resume dari kitab-kitab tersebut, seperti *Tahdzîb Sunan Abî Dawud*, karya al-Mundzirî. Ketiga, kitab-kitab yang tidak focus pada kodifikasi hadis – seperti Tafsir, Tarikh, dan Fikih – yang juga menampilkan hadis-hadis dengan sanad yang bersambung dari penyusunnya hingga Rasulullah saw. secara independen, dalam arti tidak mengutip rujukan lain. Diantaranya adalah *Tafsir al-Thabarî, Al-Umm* karya al-Syâfi'î, dan kitab-kitab lain yang senada. Dengan demikian, penelusuran hadis melalui rujukan yang bukan primer seperti di atas, tetapi ditelusuri melalui rujukan sekunder (*al-Mashâdir al-far'iyyah*) atau tersier (*al-Mashâdir al-Mulâhiqah*), tidaklah bisa disebut *takhrîj* hadis secara terminologi.

Pada bagian selanjutnya yang merupakan pembahasan inti buku ini, penulis membaginya menjadi dua bab yang menggambarkan takhrij dan sanad. Bab pertama menjelaskan *takhrîj* hadis dan bab kedua seputar studi transmisi (*dirâsah al-asânîd*). Pada bab pertama, penulis secara cermat memetakan klasifikasi metode takhrîj menjadi lima metode utama, yang tentunya, didasarkan eksperimen yang

dihasilkan penulis dalam berinteraksi dengan tumpukan literatur hadis selama bertahun-tahun. Secara global, kelima metode tersebut adalah: (1) Takhrij melalui nama perawi generasi sahabat, (2) melalui pengetahuan terhadap teks awal suatu hadis, (3) melalui kata asing (*gharib*) dan tidak familiar dalam matan, (4) melalui isi dan substansi hadis, dan (5) melalui analisa derajat, sanad dan kualitas matan. Dalam setiap metode, penulis mengawali dengan definisi, metode, kapan para pen-takhrîj menggunakan metode tersebut, jenis-jenis kitab yang harus dirujuk, lalu menutupnya dengan menampilkan profil singkat setiap kitab plus acuan praktis takhrîj yang harus ditempuh ketika memilih metode terkait.

Kitab yang menjadi rujukan utama mata kuliah studi hadis di beberapa Universitas Islam di Timur Tengah termasuk di Indonesia ini semakin komplit, ketika objek kajiannya tidak hanya terfokus pada literatur hadis karya ulama Muslim, melainkan juga secara inklusif mencoba memperkenalkan beberapa literatur hadis yang ditulis orientalis. Salah satunya bisa didapati pada metode ketiga, yaitu metode takhrîj melalui kalimat asing (*gharib*) dan tidak familiar dalam. Satu-satunya literatur yang harus dibaca ketika menempuh metode ini adalah *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Hadits al-Nabawî*, Kamus Hadis yang disusun oleh beberapa orientalis pimpinan orientalis Belanda, Dr. Arondejan Winsink, dosen Bahasa Arab Universitas Leiden. Kamus yang disusun secara alfabet tersebut secara khusus merangkum kata dan kalimat yang tidak populer dalam Bahasa Arab percakapan sehari-hari, yang terdapat dalam matan hadis pada Sembilan literatur primer hadis (*al-mashâdir al-ashliyyah*) yaitu *al-Kutub al-Sittah* ditambah *muwaththa'* mâlik, *musnad ahmad*, dan *musnad al-dârimî*. Konfigurasi Kamus setebal 7 jilid itu tidak akan mampu dipahami secara holistik – terlebih bagi pemula -, karena hanya berisi rumusan-rumusan angka dan huruf yang penuh dengan elemen ambiguitas, apalagi memang

tidak ada petunjuk tentang cara penggunaannya. Nah, Dr. Mahmud al-Thahhan, dalam buku ini berhasil merumuskan 'kode rahasia' yang disusun para orientalis tersebut. Sehingga saat ini siapapun bisa memanfaatkan Kamus ini. Sebagai contoh, ketika data yang disajikan Kamus tersebut tertulis [ت أدب 15], maka yang dimaksud adalah hadis yang terdapat dalam kitab *Sunan al-Tirmidzî* (yang dilambangkan dengan huruf tâ'), pasal ke-15 dari bab Adab.

Pembahasan menarik selanjutnya terdapat pada bagian kedua pembahasan inti kitab ini, yaitu *dirâsah al-asânîd*. Bagian ini dibagi menjadi tiga bab. Pertama menerangkan *Ilm Jarh wa Ta'dîl* serta segala hal yang berkaitan dengan sanad, integritas dan kredibelitas perawi. Kedua, kesadaran historis pembaca akan dibangkitkan melalui penyajian secara komprehensif mengenai klasifikasi literatur hadis yang secara khusus memuat biografi *Rijâl al-Hadîts*, yang tentu dengan pembagian yang kronologis dan sempurna. Banyak sekali metode takhrîj dan studi transmisi yang terangkum dalam kitab ini tidak akan sempurna dan masih sebatas teori yang mengambang sebelum mengkaji bab ketiga. Pada bab inilah, para pembaca akan digiring memasuki arena nyata studi takhrîj, melalui penyajian contoh-contoh riil dalam ranah praksis. Contoh-contoh penerapan teori yang disajikan dalam bab ini akan sangat membantu pen-takhrîj dalam meningkatkan analisis kritis ketika menyeleksi sebuah hadis berikut para rawi yang meriwayatkannya. Barangkali, ending kitab inilah yang pantas disebut sebagai intisari dari keseluruhan isi kitab.

Kelebihan kitab ini adalah kekayaan data ketika menyajikan bertumpuk-tumpuk literatur hadis yang terklasifikasi menurut sistematika penulisan dan periodisasi sejarah. Bagi sebagian pengamat, kitab ini dinilai sebagai "ensiklopedi mini" untuk menyelami lautan khazanah studi hadis yang begitu luas dan dalam. Akhirnya kitab ini adalah nutrisi wajib yang harus dikonsumsi

para santri dan mahasiswa yang ingin mendalami studi Islam, terutama mereka yang berstatus sebagai santri atau mahasiswa prodi hadis dan tafsir Fakultas Ushuluddin UIN, IAIN, STAIN dan Perguruan Tinggi Islam yang lain.

Pesantren dan Studi Hadis

Dalam lima tahun terakhir ini saya sering mengikuti "Kegiatan Ilmiah", baik yang berskala lokal dan terbatas, regional maupun yang berskala nasional. Dalam kegiatan tersebut, kadang saya menjadi pemakalah atau menjadi peserta aktif. Dan yang paling menarik – karena itu basis ilmu dan latar belakang saya– adalah *halaqah* dan *bahtsul masail* yang diadakan oleh NU dan RMI (*Rabithah Ma'ahid Islamiah*) atau dikenal juga dengan *Asosiasi* Pondok Pesantren se-Indonesia.

Kegiatan tersebut menambah pengetahuan dan wawasan saya untuk lebih dapat memahami problema yang dihadapi oleh para ulama dan intelektual muslim Indonesia. Di kalangan organisasi Islam yang sejak berdirinya sampai tahun delapan puluhan dikenal sebagai, "gerakan muslim modernis": dengan slogan kembali kepada Alquran dan al-Hadis, seperti Muhammadiyah, Persis dan al-Irsyad, sebetulnya belum berhasil merumuskan sistem pemahaman dan rumusan yang fleksibel untuk memahami Alquran dan al-Hadis itu.

Sementara organisasi Islam lain yang sejak berdirinya dikenal sebagai "gerakan muslim tradisionalis" dengan slogan berhaluan "Ahlussunnah wal Jama'ah" yang dirumuskan secara sempit mempertahankan sistem bermazhab pada salah satu mazhab empat, di bidang pengamalan dan pemahaman hukum Islam, mengikuti pola dan metode berpikir al-Asy'ari dan al-Maturidli di bidang akidah kalam, dan mengikuti pola dan metode berpikir al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi di bidang tasawuf, ternyata organisasi yang dikenal "kolot" ini sejak tahun delapan puluhan mengalami

“dinamika intelektual” internal yang sangat menarik untuk diamati. Gerakan kaum muslim terakhir inilah yang kemudian dikenal dengan nama: Nahdlatul Ulama (NU). Dinamika ini dapat terjadi –menurut pengamatan saya—karena beberapa faktor. *Pertama*, tetap eksisnya pondok pesantren sebagai basis lembaga pendidikan yang secara kultural dan intelektual tidak dapat dipisahkan dengan NU. *Kedua*, terbukanya pondok pesantren untuk berinteraksi dengan perkembangan metode dan kurikulum dari luar, tanpa harus “melucuti” karakter aslinya. *Ketiga*, peluang yang diperoleh generasi muda NU, terutama putra-putri kiai untuk memperoleh pendidikan tinggi baik di dalam maupun di luar negeri. *Keempat*, eksklusifitas pemahaman Ahlussunnah wal Jama’ah yang didoktrinkan oleh NU itu mendorong generasi muda yang terdidik di perguruan tinggi yang hidup dalam tradisi berfikir “bebas dan bertanggung jawab” itu, tergugah untuk mendobrak semua kebekuan dan batasan-batasan yang telah digariskan, tanpa harus merombak struktur dan keluar dari bingkai Jam’iyah Nahdlatul Ulama.

Respon Dunia Pesantren

Di kalangan pesantren, -terutama para kiai yang sudah mencapai usia di atas lima puluh tahun—mayoritas masih bertahan dengan doktrin “Aswaja” di atas, dengan titik tekan pada fiqih. Ini dapat saya rasakan setelah beberapa kali mengikuti diskusi, *bahtsul masail* dan *halaqah* yang diadakan oleh NU dan RMI. Menurut kelompok ini kitab-kitab fiqih klasik (kitab kuning) itu mampu merespon dan menjawab setiap tantangan modernisasi. Oleh karena itu, “kitab kuning” itu harus kita pertahankan keberadaannya. Sementara di kalangan generasi muda, umumnya mereka alumni perguruan tinggi dalam dan luar negeri menganggap kitab kuning itu adalah karya keilmuan yang tak bisa lepas dari kekurangan, kekeliruan dan kealpaan manusiawi, karena masih merupakan

produk manusia. Oleh karena itu kitab kuning tidak suci dan tidak kebal kritik.

Di kalangan Nahdliyin, dinamika internal di atas, dalam memahami ajaran Islam dapat dibagi menjadi beberapa kelompok. *Pertama*, Islam harus dipahami secara utuh melalui kitab-kitab "kuning" yang *mu'tabar*, dengan pilihan-pilihan pendapat (*Qaul*) yang lebih dipandang *maslahah* dalam kehidupan modern. Metode ini juga dikenal dengan pemahaman *tekstual*. *Kedua*, Islam harus dipahami melalui "kitab kuning" dengan pendekatan historis-sosiologis, disertai kritik positif, dan mengamalkan hal-hal yang masih relevan dengan kehidupan masa kini. Metode ini dikenal dengan pemahaman *kontekstual*.

Ketiga, Islam harus dipahami melalui penelitian kritis terhadap "kitab kuning", dengan cara menilai kecocokan kitab kuning tersebut dengan Alquran dan al-Hadis dengan tetap menggunakan perangkat metodologis *Ushul Fikih* dan *Qawa'id Fikihiyah* Tradisional. Metode ini dikenal dengan pemahaman ajaran Islam melalui kitab kuning secara *transformatif*. *Keempat*, Islam harus dipahami langsung pada Alquran dan al-Hadis, dengan pendekatan tekstual dan kontekstual sekaligus, dengan sasaran pendekatan ilmu-ilmu sosial, seperti sejarah, sosiologi, politik, antropologi dan psikologi. Metode ini berangkat dari penelitian yang mendalam terhadap kitab kuning. Kelompok ini di kalangan Nahdliyin dikenal sebagai "Kelompok Muda Rasional dan Liberal".

Dalam wacana intelektual, baik yang terjadi di kalangan NU atau yang terjadi di luarnya, saya mencatat bahwa pada umumnya anggapan dan pengetahuan mereka terhadap "kitab kuning" sangat terbatas. Seolah-olah kitab kuning itu terbatas pada fiqih. Itu pun fiqih mazhab Syafi'i. Padahal kekayaan fiqih yang diakui oleh kalangan sunni itu sangat banyak. Ini belum termasuk fikih yang berkembang di kalangan Syi'ah dan Khawarij.

Selain fiqih, “kitab kuning” mempunyai khazanah intelektual yang terkait dengan ajaran Islam masih banyak yang belum populer di kalangan komunitas pesantren seperti; tasawuf, falsafah, kalam, tafsir dan hadis. Di kalangan ulama dan pemikir muslim Indonesia, hadis kurang mendapatkan tempat sebagaimana mestinya. Studi tentang hadis di Indonesia, khususnya studi penelusuran sanad atau kritik matan hampir tidak kita temukan. Padahal Hadis adalah sumber ajaran Islam yang kedua, setelah Alquran.

Kajian Hadis di Pesantren

Realitas kajian hadis di pesantren secara global mengarah pada pencarian langsung sumber *istidlal* yang terkait dengan fikih dan etika. Karena itu kitab kuning bidang hadis yang dihimpun dari kitab-kitab induk oleh para fuqaha’ menjadi populer di lingkungan pesantren. Secara berjenjang kitab-kitab koleksi hadis berikut: *Al-Arba’in an-Nawawiyah, Bulugh al-Maram, Lubab al-Hadis, Tanqih al-Qawl, Riyadh as-Shalihin,* dan *Tajrid as-Sharih* diajarkan di hampir semua pesantren di Indonesia.

Dari enam judul kitab hadis di atas, jelaslah bahwa pengajaran hadis di pesantren bertujuan praktis untuk memperkuat legitimasi studi fikih yang menjadi fokus utama kajian keislaman di pesantren. Sedang *musthalah al-hadis* tampak sangat sederhana. Pesantren hanya cukup mengajarkan kitab *Minhah al-Mugyts fi Musthalah al-Hadis* yang mengenalkan istilah-istilah elementer yang bersifat teoritik dan sulit bagi para santri untuk memahami apalagi mempraktekkan idiom-idiom hadis tersebut dalam kitab-kitab fikih yang menjadi *concern* mereka.

Pengajaran *Musthalah al-Hadis* di beberapa pesantren akhir-akhir ini mengalami perkembangan dengan diajarkannya kitab *al-Manhal al-Lathif fi al-Hadis as-Syarif* karya Sayyid Muhammad Alwi al-Maliki yang dikenal sebagai pakar hadis. Tapi kitab terakhir

ini hanya diajarkan oleh para kiai muda alumni *Rubath* al-Maliki Mekah. Mengingat posisi mereka menjadi 'putra mahkota' di beberapa pesantren, maka saya yakin pengajaran hadis di lembaga pendidikan Islam tradisional ini akan mengalami kemajuan di masa yang akan datang.

Sebab kajian kritis di kalangan pesantren dirasa menjadi kebutuhan yang mendesak. Ini terjadi karena tuntutan masyarakat yang tak merasa cukup menerima jawaban masalah keagamaan yang mereka ajukan hanya berdasarkan 'kutipan' dari kitab-kitab fikih tanpa dilengkapi landasan ayat-ayat Alquran atau Hadis. Bahkan mereka juga menuntut 'kejelasan' proses interpretasi dari sumber Alquran dan Hadis tersebut menjadi *ibarah fikihiyah*. Tuntutan ini direspon oleh sebagian kalangan pesantren untuk mengajarkan kitab fikih lengkap dengan landasan Alquran dan Hadisnya. Tuntutan itulah yang mendorong para kiai muda di pesantren untuk memilih kitab *at-Tadzhib fi Adillah al-Taqrib, Ibanah al-Ahkam fi Syarh Bulugh al-Maram* (2 jilid), *al-Fikih al-Manhaji ala Mazhab al-Imam as-Syafi'i* (8 jilid), dan bahkan kitab klasik *Bidayah al-Mujtahid* (2 jilid) karya Ibnu Rusyd untuk diajarkan di pesantren. KH. Najih Maimun (Sarang-Rembang), KH. Ali Qarrar (Pamekasan) dan KH. Ihya Ulumuddin (Pujon-Malang) dapat dikategorikan sebagai perintis berkembangnya studi hadis di pesantren.

Harus diakui bahwa pengajaran kitab-kitab *fikih-hadis* di atas, belum menjadi gelombang besar di mayoritas pesantren tradisional. Tapi potensi dan keinginan beberapa pesantren, sejak awal sudah memperkenalkan pengajaran kitab-kitab hadis induk seperti pesantren Tebuireng di bawah kepemimpinan *Hadratus Syaikh* Hasyim Asy'ari tidak pernah absen mengkaji kitab Shahih Bukhari-Muslim di hadapan para santrinya sampai beliau wafat pada 23 Juli 1947. Kemudian tradisi ini diteruskan oleh Kiai Jamaluddin pesantren Bathokan Kediri dan lain-lain.

Tradisi membaca Kitab Induk Hadis ini sampai tahun tujuh puluhan memudar seiring dengan gagasan adopsi sistem dan kurikulum pendidikan nasional ke dalam pesantren. Sejak itu pengajaran hadis yang menjadikan Kitab Induk sebagai kitab wajib di pesantren nyaris tamat. Pengajaran hadis dilakukan dengan cara memilih hadis-hadis tertentu yang dianggap relevan dengan kebutuhan masyarakat dan sesuai dengan tingkat kecerdasan santri itulah yang diajarkan.

Santri yang ingin mendalami hadis langsung dari Kitab-kitab Induk harus rela meninggalkan tanah air untuk mengaji di Masjid al-Haram, Rubath Syaikh al-Maliki, Manzil Syaikh Yasin bin Isa al-Padangi, Manzil Syaikh Ismail bin Zain al-Yamani, saat ini DR. Mohammad bin Ismail al-Yamani di Mekah dan Halaqah di Masjid Nabawi terutama yang diasuh oleh Syaikh Abu Bakar bin Abdul Qadir al-Jazairi di Madinah. Dari santri para alumni Mekah dan Madinah ini yang sebagian di antara mereka juga menempuh studi formal di Universitas Ummul Quro dan Universitas Madinah, dan para santri alumni al-Azhar Mesir dan dari negara-negara lain di kawasan Timur Tengah diharapkan ikut menyemarakkan studi ilmu hadis di Indonesia khusunya di pondok-pondok pesantren di masa yang akan datang.

Sementara di kalangan muslim modernis yang tercermin dalam organisasi Muhammadiyah dan Persis seharusnya kajian Tafsir Alquran dan Hadis menjadi *concern* mereka, mengingat slogan yang mereka dengungkan adalah “kembali kepada sumber asli Islam, Alquran dan Hadis”. Tetapi dalam kenyataan studi hadis tidak terlihat terlalu menonjol. Tetapi itu masih lebih bagus dibanding dengan yang terjadi di lembaga-lembaga pendidikan yang dikelola oleh kaum muslim tradisionalis. Tokoh-tokoh seperti KH. Moenawar Cholil, Ust. A. Hassan, Prof. Tk. M. Hasbi as-Shiddieqy dan lain-lain adalah representasi kesungguhan kaum

muslim modernis dalam studi hadis.

Namun *concern* mereka agaknya terputus dan mengalami keterputusan generasi dalam studi hadis di kalangan muslim modernis. Kiranya hanya beberapa tokoh saja yang punya *concern* tinggi pada studi hadis di kalangan Muhammadiyah; sebut saja misalnya: Prof. Asmuni Abdurrahman dan Ust. A. Hasyim Manan. Tetapi *concern* kedua tokoh ini hanya tampak dalam orasi lisan dan tak banyak diketahui dari karya tulis ilmiah.

Sementara di kalangan muslim tradisionalis tampak ada kecendrungan untuk mulai *concern* pada studi hadis terutama, setelah mereka menyelesaikan studi di berbagai perguruan tinggi atau *Rubath* baik dari dalam negeri maupun Timur Tengah. Itu tercermin pada diri beberapa tokoh seperti Prof. DR. Syuhudi Ismail, Prof. Ali Musthofa Ya'kub, MA. dan DR. Shobron (Kalsel). Sedang dari kalangan muslim yang dikenal sebagai kelompok "fundamentalis" hanya terlihat pada diri DR. Dawud Rasyid, MA yang menulis Disertasi berjudul *"Juhudu Ulama Indonesia fi Hifdhi al-Sunnah"*. Tapi karyanya dalam bidang hadis pasca Disertasi sampai saat ini tidak muncul.

Tantangan yang akan mereka hadapi, jika menggagas pengajian hadis di pesantren adalah argumen kelompok yang tak ingin pengembangan studi hadis itu berkembang secara dinamis. Pengajaran dan kajian hadis, tafsir dan ushul fikih tidak berkembang di pesantren, karena –menurut mereka—tiga bidang studi di atas menjadi obyek ulama mujtahid. Padahal orang-orang pandai sekarang ini mustahil untuk menjadi mujtahid. Doktrin ini saya kira perlu ditinjau kembali, agar kendala psikologis untuk mengembangkan studi Islam secara menyeluruh dapat diatasi.

Kenyataan ini terjadi karena beberapa faktor: *Pertama*, doktrin pemahaman ajaran Islam yang harus melalui kitab kuning dalam arti fikih. Ini semua menjadi doktrin sebagian besar kiai pesantren

salafi di Indonesia. *Kedua*, luasnya cakupan dan banyaknya literatur hadis yang harus dibaca. Kitab-kitab hadis yang biasa dikaji di pesantren, UIN, IAIN, STAIN atau lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia tidak lebih dari dua (2) % dari khazanah kitab kuning bidang hadis. *Ketiga*, simpang-siurnya penilaian terhadap suatu hadis dan relatifitas kriteria yang dipergunakan. Anggapan ini berlaku bagi orang yang belum mendalami *Musthalah* dan *'Ulum al-Hadis. Keempat,* langkanya sarana literatur hadis yang dapat kita jangkau.

Akibat enggannya mayoritas pemikir muslim Indonesia untuk studi hadis, maka sering kita membaca literatur studi Islam atau mendengar khutbah dan pidato-pidato keagamaan yang salah dalam membaca matan hadis atau salah dalam mencantumkan perawi.

Kejadian ini diperkirakan dapat terjadi karena beberapa sebab. *Pertama*, mereka mengutip hadis dari kitab-kitab atau buku-buku tentang keislaman yang bukan kitab hadis. *Kedua*, mereka tidak paham musthalah hadis, sehingga semua hadis yang pernah mereka baca dianggap benar dan tidak perlu dipertanyakan lagi. *Ketiga*, mereka paham musthalah hadis, tetapi tidak mampu merujuk ke kitab aslinya, karena tidak mengetahui caranya dan sulit mencari kitab aslinya. *Keempat*, mereka paham musthalah hadis dan mengerti cara merujuk ke kitab aslinya tetapi mereka enggan merujuk ke kitab aslinya, karena pada kitab itu penuh dengan nama-nama orang dan istilah-istilah yang membingungkan. *Kelima*, tradisi penulis buku-buku menyebut nama perawi/*mukhrij* dan *mudawwin* (kodifikator hadis) terakhir, tanpa menyebut judul kitab, juz, penerbit, cetakan, halaman dan lain-lain seperti layaknya kutipan karya ilmiah, misalnya cukup menulis:

رَوَاهُ الْبُخَارِيْ، رَوَاهُ مُسْلِمُ، رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، أَخْرَجَهُ أَبُوْ دَاوُدْ، رَوَاهُ الشَّيْخَانِ، مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهْ، رَوَاهُ الْبُخَارِيْ وَمُسْلِمُ

Gagasan Solusi

Oleh karena itu perlu segera diambil langkah-langkah untuk mengatasi kesenjangan dan kerancuan pengutipan tersebut di atas. Langkah-langkah ini harus dimulai dengan tahapan-tahapan sebagai berikut:

a. Penyadaran menyeluruh, bahwa studi hadis itu sangat penting, karena kedudukannya sebagai sumber ajaran Islam yang kedua.
b. Pentingnya mengutip hadis dari kitab asli, agar seseorang dengan mudah dapat menilai dan melacak kedudukan hadis tersebut.
c. Menjadikan pengutipan hadis, sebagai kutipan langsung dari kitab asli, secara lengkap, meliputi pengarang/pencatat, judul, penerbit, kota, tahun dan halaman, seperti pengutipan buku-buku ilmiah modern yang lain.
d. Menggunakan kitab-kitab *Mu'jam* dan *Miftah* yang telah ada untuk kepentingan tersebut di atas.
e. Melakukan studi terus-menerus untuk mempermudah teknis pengutipan hadis seperti di atas.
f. Berusaha mengedarkan dan menyebarkan literatur hadis di kalangan lembaga-lembaga pendidikan Islam terutama pesantren dan IAIN dan perpustakaannya.
g. Memahami kerangka dan penulisan kitab-kitab hadis (kitab kuning bidang hadis) yang akan menjadi obyek rujukan.
h. Membuat ikhtisar atau ulasan singkat terhadap kitab-kitab hadis pokok, agar dapat dijadikan pedoman perujukan.

Sekilas Tentang Studi Hadis

Mengingat kitab yang saya terjemah ini berupa ikhtisar dan metodologi kitab kuning bidang hadis, maka saya menganggap perlu untuk memperkenalkan lebih awal konsep-konsep dasar dan

idiom-idiom penting dalam studi hadis, yang nanti akan ditemukan dalam buku terjemahan ini.

Ini penting, agar pembaca nantinya "nyambung", atau langsung paham arah dan tujuan kitab ini

Pengertian Hadis

Kata "hadis" secara etimologis berarti komunikasi, kisah, percakapan, misi, historis atau kontemporer (M.M. Azmi, 1977: 3)

Bila digunakan sebagai kata sifat, hadis dapat berarti "baru". Dalam Alquran kata ini digunakan sebanyak 23 kali. Berikut ini saya kemukakan lima contoh:

a. Hadis berarti komunikasi religius
   "Allah menurunkan secara bertahap hadis (komunikasi religius) yang terbaik dalam bentuk kitab" (Qs. al-Zumar [39]: 23)
b. Hadis berarti ajaran agama (Alquran) itu sendiri
   "Maka biarkan (hai ..Muhammad) kepada-Ku (urusan) orang-orang yang mendustakan hadis (Alquran) ini". (Qs. al-Qalam [68]: 44)
c. Hadis berarti percakapan umum (sekuler)
   "Dan apabila anda melihat orang-orang mengolok-mengolok ayat-ayat Kami, maka berpalinglah dan tinggalkanlah mereka, sehingga mereka berbicara hadis (percakapan umum) yang lain". (Qs. al-An'am [6]: 68)
d. Hadis berarti kisah historis
   "Apakah hadis (kisah historis) Musa telah sampai pada anda". (Qs. Thoha [20]: 9)
e. Hadis berarti peristiwa aktual yang (baru saja terjadi/peristiwa kontemporer)
   "Dan (ingat) ketika Nabi merahasiakan hadis (peristiwa aktual) kepada sebagian para istrinya". (Qs. al-Tahrim [66]: 3)

Penggunaan kata Hadis dalam ucapan Nabi

Kata *hadis* dalam ucapan Nabi memperkuat arti yang digunakan dalam Alquran seperti dalam beberapa contoh berikut:

a. Komunikasi religius

Nabi bersabda:

"Hadis (komunikasi religius) yang terbaik adalah kitab Allah". (Bukhari, Adab: 70)

Juga sabda Nabi:

"Allah mengampuni orang yang mendengar hadis (perkataan/ komunikasi religius) dari saya, kemudian menghafalkannya secara baik, serta menyampaikannya kepada orang lain" (Hanbal, I: 437)

b. Percakapan secara umum (profan atau sekuler)

Nabi bersabda:

"Barangsiapa berupaya mendengar hadis (percakapan) suatu kaum (kelompok, etnik, partai, organisasi) padahal mereka tak berkenan percakapan mereka itu didengar orang, maka cairan tembaga mendidih akan dituangkan ke telinga orang itu nanti di Hari Kiamat". (Bukhari, Ta'bir: 45)

c. Kisah historis

Nabi bersabda:

"Anda semua boleh menyampaikan hadis (kisah historis) dari Bani Israil". (Bukhari, Anbiya': 50)

d. Kisah, rahasia atau percakapan aktual

Nabi bersabda:

"Jika seseorang mendengarkan suatu hadis (percakapan, aktual, rahasia), lalu ia pergi, maka percakapan aktual yang ia dengar itu menjadi amanat". (Turmudzi, Birr: 39)

Dari beberapa contoh di atas, maka *hadis* mengandung arti, ucapan secara umum, komunikasi religius, misi (*risalah*), kisah historis dan percakapan aktual.

Pada masa awal Islam, kisah, misi dan komunikasi religius Nabi

(hadis) mendominasi percakapan masyarakat. Dalam perkembangan berikutnya, sangat logis jika *hadis* mulai digunakan hampir secara khusus untuk membicarakan riwayat tentang Nabi atau dari beliau. (Zaufar Anshari: 5)

Pengertian Hadis

Menurut muhadditsin, *hadis* adalah “segala sesuatu yang berasal perilaku Nabi, meliputi ucapan, (*al-Qawl*), perbuatan (*al-Fi’l*) dan persetujuan (*taqrir*) atau sifat-sifat beliau; Penampilan fisik Nabi menurut fuqaha tidak termasuk hadis (al-jairi, 1997: 5)

Dengan demikian, literatur hadis memuat segala tindakan (ucapan, perbuatan, persetujuan dan riwayat hidup) Rasul. Tetapi berdasarkan pengalaman membaca karya-karya keislaman klasik (kitab kuning), saya menemukan istilah hadis digunakan dalam spektrum yang lebih luas, di antaranya juga riwayat para sahabat dan tabi’in. (M.M.Azami, 1972: 302) dan (baca: Ibnu Rusyd, 2001)

Selain kata *hadis,* digunakan juga kata *khabar* dan *atsar* dalam pengertian yang sama. Padahal penggunaan yang spesifik hadis untuk Nabi, *atsar* untuk sahabat dan *khabar*, untuk berita secara umum. Dalam literatur hadis dan fikih, terutama fikih Maliki tiga istilah di atas (*hadis, atsar*, dan *khabar)* digunakan dalam arti yang sama.

Sebagian ulama, membedakan *khabar* dari *atsar.* Menurut mereka *khabar* itu pengertiannya sama dengan *hadis.* Sedang istilah *atsar* terbatas pada ucapan dan keputusan sahabat. Selain tiga istilah tersebut, *sunnah*, sekalipun pengertian detailnya berbeda dengan *hadis*, tetapi sering digunakan dalam arti yang sama. Untuk itu kita ulas pengertian *sunnah* ini.

Pengertian Sunnah

Sunnah (Arab: *sunnah*) menurut para leksikograf berarti cara, jalan, aturan, model, pola tindakan, perjalanan hidup dan menurut

Fazlurrahman adalah *living tradition*. Dalam Alquran, kata *sunnah* dan bentuk jamaknya: *sunan* digunakan sebanyak kali, dalam pengertian: aturan, cara dan perjalanan hidup, dan garis perilaku yang baku (Lane, IV, 438) dan (Penrice, 73)

Dalam literatur Arab awal (abad II, III, IV H) khususnya kitab-kitab *"Fikih-Hadis", sunnah* digunakan dalam pengertian yang beragam, misalnya:

a. Praktik keagamaan yang tak wajib (salah satu dari lima hukum fikih)
b. Model atau tradisi hidup Nabi
c. Model dan tradisi kehidupan secara umum (*living tradition*). Kemudian pengertian menyempit pada tradisi hidup Nabi dan sahabat. Pada perkembangan *sunnah* hanya untuk tradisi hidup Nabi.

Untuk memperkokoh pengertian *sunnah* sebagai model dan tradisi kehidupan Nabi, maka kata *sunnah* diberi awalan *al-ta'rif* menjadi *al-sunnah*. Sementara penggunaan *sunnah* dalam pengertian umum masih berlangsung, kendati secara perlahan mulai berkurang. Pada akhir abad kedua dan awal abad ketiga kata *sunnah*, digunakan hampir secara khusus dalam kitab-kitab fikih untuk norma-norma yang ditetapkan Nabi atau dideduksi dari norma Nabi. Selanjutnya *sunnah* ini diIndonesiakan menjadi sunah.

Karena sunah berarti model kehidupan sunah Nabi, berarti model kehidupan Nabi, dan hadis berarti riwayat kehidupan Nabi, maka dua istilah ini nyaris digunakan secara bergantian. Ini termaktub dalam kitab-kitab klasik (kuning) dan kitab-kitab modern (putih). Untuk itu saya menggunakan dua istilah itu seperti yang terdapat dalam literatur Islam klasik.

Kedudukan dan Otoritas Nabi

Para ulama sepakat bahwa Alquran mempunyai otoritas yang mengikat segenap individu muslim. Otoritas hadis berada di bawah Alquran. Otoritas Nabi bukan hanya ditentukan berdasarkan penerimaan umat terhadapnya sebagai pribadi melainkan ditetapkan melalui kehendak dan pilihan Allah. Penetapan pilihan demikian dapat dibaca secara tegas dalam Alquran, antara lain:

a. Penjelas Alquran, seperti penegasan Allah dalam (Qs. al-Nahl: 44)

b. Pembuat hukum, seperti (Qs. al-A'raf: 157)

   Dalam ayat terakhir ini menegaskan bahwa otoritas membuat hukum dilimpahkan kepada Nabi. Jadi, beliau bertindak sebagai penetap hukum bagi masyarakat. Nabi punya otoritas untuk menggagas hal-hal tertentu, yang kemudian diperkuat Alquran sebagai praktik masyarakat yang baku. Misalnya adzan yang dinyatakan oleh Alquran sebagai praktik yang sudah ada (baca: QS. al-Jumu'ah: 9). Contoh ini menunjukkan bahwa gagasan Nabi dalam menetapkan hukum mendapatkan legistimasi dan pengesahan Allah.

c. Acuan Perilaku Masyarakat Muslim

   Alquran menunjuk pola dan model kehidupan Rasul dengan deskripsi berikut:

   "Sungguh dalam diri (pola kehidupan) Rasulullah itu ada suri teladan yang baik bagi anda; (yaitu) bagi orang yang mengharap rahmat Allah dan (kedatangan) hari Kiamat serta banyak berdzikir pada Allah". (Qs. al-Ahzab: 21)

   Dalam ayat ini secara eksplisit Allah menjelaskan posisi pola kehidupan Rasul dalam masyarakat muslim. Pola kehidupan beliau harus menjadi acuan tiap tindakan.

d. Ketaatan Total

   Ketentuan ini dapat dibaca paling tidak pada 6 (enam) ayat dalam Alquran yaitu: Surat al-Nisa': 64, Ali Imran: 32,

Ali Imran: 132, an-Nisa: 59, 65 dan al-Hasyr: 7).

Dari penjelasan beberapa ayat di atas, sampai pada pemahaman bahwa perintah Allah dan Rasul-Nya adalah absah mengikat setiap individu dan komunitas muslim. Pola dan model kehidupan Rasul harus menjadi contoh sekaligus acuan bagi terbentuknya tatanan individu dan komunitas muslim yang dinamis dan penuh moralitas spiritual.

Enam ayat di atas di samping dukungan ayat-ayat lain menegaskan otoritas Nabi dan menekankan bahwa seluruh tradisi hidup (*sunah*) keputusan (*qarar*), ketetapan (*taqrir)* perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) Nabi memiliki otoritas yang mengikat dan patut diikuti dalam seluruh kehidupan, baik dalam tatanan individu dan masyarakat maupun dalam tatanan institusi negara.

Dengan demikian, seluruh aktifitas Nabi yang kemudian dikenal dengan *al-sunnah*, telah, sedang, dan tetap akan menjadi salah satu sumber utama hukum Islam kedua setelah Alquran.

Proses Pengajaran Hadis

Mengingat sumber produk hadis itu adalah Nabi Muhammad SAW., maka proses pengajaran dan penyebaran hadis lebih banyak ditentukan oleh upaya dan perjuangan Nabi dalam menciptakan metode pengajaran dan kesanggupan beliau dalam membentuk kaderisasi dan regenerasi. Pada bagian ini, saya akan membuat sketsa kegiatan pengajaran hadis, mendiskripsikan cara-cara yang digunakan untuk memelihara dan menjaga otensitas hadis. Kemudian, akan saya ungkap faktor-faktor yang membantu para sahabat dalam melaksanakan tugas tersebut.

Metode Nabi Dalam Mengajarkan Hadis

Dalam mengajar hadis, paling tidak Nabi menggunakan 3 (tiga) metode; lisan, tulisan dan peragaan praktis.

Metode Ucapan (Lisan)

Sebagai seorang "guru" seluruh umat manusia, tentu Nabi berupaya keras agar ajaran yang akan beliau sampaiakan dapat dipahami, dihayati dan diamalkan. Dengan demikian, ajaran yang yang telah disampaikan itu tetap otentik dan tidak mudah terlupakan. Oleh karena itu, beliau biasa mengulangi hal-hal penting sampai 3 (tiga) kali (Bukhari, *Ilm*, 30). Setelah beliau yakin pelajaran yang disampaikan mampu dipahami dan dihafal oleh para sahabat, biasanya beliau berkenan memerintah "para murid" itu menirukan ucapan beliau, sekaligus mendengarkannya dan mengoreksinya. (Bukhari, *Wudhu'*, 75). Murid-murid (delegasi) yang datang dari daerah-daerah terpencil, menjadi tanggung jawab penduduk madinah, tidak hanya soal akomodasi dan sebagian konsumsi, tapi juga pendidikan mereka dalam ilmu Alquran dan al-sunah. Nabi biasa melemparkan pertanyaan untuk mengetahui, sejauh mana pengetahuan mereka (Ahmad bin Hanbal, IV, 206).

Fakta di atas menunjukkan bahwa pengajaran Alquran dan Hadis dilakukan Nabi dalam dua level besar. *Pertama*, Nabi mengajar sahabat besar yang dekat dan sering ketemu Nabi. *Kedua*, para sahabat besar itu dan penduduk Madinah mengajarkan ilmu yang telah mereka peroleh dari Nabi itu kepada para sahabat lain – yang karena satu dan lain hal- tidak sering bertemu Nabi. Kemudian dalam kesempatan Nabi bertemu dengan para sahabat kecil beliau mengevaluasi, sekaligus menilai kemampuan ilmu mereka yang diperoleh dari sahabat besar. Demikian, kegiatan ilmiah berjalan terus menerus sampai beliau wafat pada 11 H/632 M.

Metode Tulisan

Gerak diplomasi Rasul untuk mengirim delegasi khusus untuk menyampaikan surat kepada raja dan penguasa di kawasan Timur Tengah pada waktu itu, dan surat beliau kepada para kepala suku dan gubernur (wali) muslim dapat dikategorikan sebagai metode

penyebaran hadis melalui media tulis. Beberapa surat tersebut sangat panjang dan mengandung berbagai masalah hukum, seperti zakat, jizyah, cara-cara ibadah dan lain-lain.

Menurut data yang saya ketahui, untuk melakukan kegiatan "diplomasi dan managemen pemerintahan" tersebut, Nabi mengangkat 42 juru tulis yang siap bekerja pada saat diperlukan. (M.M. Azami, *Kuttab al-Nabi*, 25-112). Masuk dalam kategori ini adalah kegiatan pendekatan (*imla'*) Nabi pada beberapa sahabat, seperti Ali bin Abi Thalib, dan Abdullah bin Amr bin al-Ash. Rasul juga pernah memerintah agar transkip khutbah beliau dikirim kepada seorang warga Yaman bernama Abu Syadi (Bukhari, *Ilm*: 39).

Dari data-data di atas dapat ditegaskan bahwa penyebaran hadis melalui media tulisan dilakukan oleh Rasul secara terencana dan terarah. Oleh karena itu, saya memahami larangan Rasul untuk menulis hadis seperti laporan Abu Said al-Khudri, yang menyatakan Rasul bersabda: *"Janganlah anda menulis (sesuatu) dari saya. Barangsiapa yang telah terlanjur menulis, maka hapuslah. Ceritakanlah (segala sesuatu) dari saya; yang demikian tidak apa-apa"* (Muslim, IV: 298), sebagai larangan penulisan hadis yang tidak profesional, sebab saat itu dikhawatirkan akan bercampur dengan Alquran. (Lihat Hamam A. Rahim, 1408: 39-44).

Metode Peragaan Praktis

Sepanjang hidup Rasul SAW., terhitung sejak beliau menerima wahyu; segala perilaku, ucapan, persetujuan dan peragaan praktisnya dianggap sebagai hadis. Rasul memperagakan cara wudhu, shalat, haji dan lain-lain.

Dalam setiap segi kehidupan, Rasul memberi pelajaran praktis disertai perintah yang jelas untuk mengikutinya. Misalnya beliau bersabda: *"Shalatlah anda seperti saya mempraktekkan shalat"*

(Bukhari, *Adzan*, 18) dan beliau juga bersabda: *"Ambillah cara-cara haji anda (manasik) dari cara aku melaksanakan haji"* (Muslim, *Haji*: 310).

Dalam menjawab pertanyaan, di samping Rasul menjawab langsung secara lisan (*sunnah qawliyah*), beliau selalu minta kepada si penanya untuk tinggal bersama beliau dan belajar melalui pengamatan terhadap perilaku dan praktik ibadah beliau sehari-hari (*sunnah fi'liyah*), (Baca Muslim, *Masajid*, 176).

Tataran kenyataan ini dalam metodologi penelitian modern masuk dalam kategori pendekatan campuran antara penelitian kwantitatif dan kwalitatif. Suatu model penelitian yang –jika dilakukan secara sungguh-sungguh- validitasnya sangat meyakin dan komprehensif.

Pengenalan Kitab dan Pengarangnya

Untuk mengatasi problem dan kesenjangan studi hadis di atas, saya sajikan terjemahan hasil penelitian Syeikh Prof. Dr. Mahmud at-Thahhan:

أُصُوْلُ التَّخْرِيْجِ وَدِرَاسَةُ ٱلْأَسَانِيْدِ

(Asal-usul, Sumber Hadis dan Studi Sanad).

Kitab ini sengaja saya pilih untuk diterjemahkan, karena dapat berfungsi sebagai salah satu langkah dan jalan keluar untuk mengatasi salah satu kesenjangan studi hadis, seperti yang saya kemukakan di atas.

Kitab hasil penelitian pustaka ini mempunyai beberapa keistimewaan. *Pertama*, penulisnya (Syeikh DR. Mahmud at-Thahhan) adalah seorang pakar yang sejak awal studi Fakultasnya menekuni bidang studi hadis sampai beliau memperoleh gelar Doktor bidang hadis dari Fak. Ushuluddin Universitas al-Azhar Cairo, 1971, (satu angkatan dengan DR. M. Yusuf al-Qardhawi).

Beliau terus menekuni bidang hadis dengan mengajar di berbagai perguruan tinggi terkenal di Timur Tengah, di antaranya: Universitas al-Azhar Mesir, Universitas King Saud Saudi Arabia, Universitas Kuwait dan Universitas an-Nur Syiria, sejak 1972 sampai sekarang.

Karangan yang lain sepanjang yang saya ketahui di antaranya berjudul:

- Taisir Musthalah al-Hadis (تَيْسِيرُ مُصْطَلَحِ الْحَدِيْثِ)
- Tahqiq kitab al-Hadis Ala Abwab al-Fikih (تَحْقِيْقُ كِتَابِ الْحَدِيْثِ عَلَى أَبْوَابِ الْفِقْهِ) karya Syeikh Muhammad bin Abdul Wahhab.

Beliau juga dikenal sebagai pengkritik yang cukup disegani terhadap ide "Pembaharuan Islam" yang dilontarkan oleh DR. Hasan at-Turobi. Kritik ini beliau sajikan dalam sebuah buku yang berjudul: *"Mafhum al-Tajdid Baina as-Sunnah an-Nabawiyah wa Baina Ad'iyah at-Tajdid al-Mu'ashirin"*.

Kedua, kajiannya, merupakan orientasi studi hadis yang cukup lengkap terhadap kitab-kitab induk hadis yang tersebar dan diakui oleh kalangan muslim yang berhaluan Ahlussunnah wal Jama'ah.

Ketiga, memberikan informasi dan ulasan global terhadap kitab-kitab Hadis, baik yang sudah terbit dan dicetak maupun kitab-kitab hadis yang masih dalam bentuk manuskrip (*al-Makhtuthath*) yang sempat beliau temukan di berbagai perpustakaan yang menyimpannya.

Keempat, Menyajikan sistem kajian dan metode praktis dan mudah terhadap kitab-kitab induk hadis dan kitab-kitab lain yang digunakan untuk menilai tingkat kwalitas perawi dan kedudukan hadis disertai contoh dan arti rumus-rumus yang digunakan dalam setiap kitab.

Kelima, Memberi informasi yang lengkap tentang istilah-istilah dan klasifikasi kitab-kitab hadis.

Bagaimanapun kelebihan kitab ini, karena sifatnya hanya

sebagai studi orientasi, maka kajiannya tidak mendetail dan kurang mendalam. Tetapi yang berhasil diungkap adalah esensi kitab-kitab induk hadis secara menyeluruh. Oleh karena itu sangat berguna bagi peneliti dan pengkaji studi Islam tanpa harus secara khusus mendalami hadis.

Kitab hasil penelitian pustaka ini sangat penting untuk dibaca dan dikritisi oleh para kiai, dosen, mahasiswa dan para santri pondok-pondok pesantren. Dari kitab ini insya Allah akan memperluas cakrawala pemikiran kita untuk terus melacak, memahami dan mengkaji sumber kedua hukum Islam ini secara terus-menerus.

Perlu juga, saya ungkap di sini bahwa Syeikh DR. Mahmud at-Thahhan dalam kitab ini kadang-kadang menggunakan bahasa yang sangat kasar untuk menyerang orang-orang yang menganggap bahwa "keshahihan" kitab Bukhari-Muslim adalah sekedar wacana yang harus dikaji kembali. Ini dapat kita maklumi, karena secara intelektual studi hadis di kalangan pemikir Arab sangat sensitif dan memang selalu bersifat "polemis" akibatnya saling serang-menyerang menjadi kebiasaan yang takterhindarkan. Bahasa kasar itu saya perhalus sesuai dengan etika intelektual Indonesia. Perlu juga saya sampaikan bahwa untuk mempermudah pelacakan kitab-kitab hadis sengaja judul kitab-kitab tersebut ditulis lengkap dengan huruf Arab sesuai aslinya, dan daftar pustaka juga ditulis dengan huruf Arab (tidak ditransliterasikan ke huruf latin).

DAFTAR PUSTAKA

Alquran al-Karim, Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushhaf al-Syarif, al-Madinah al-Munawwarah, 1427 H.

Al-Bukhari, al-Jami' al-Shahih, dalam Mausu'ah al_hadis al-Syarif, Dar al-Salam, Riyadh, cet. III 1421 H- 200 M.

Al-Makky, Aqlayinah, al-Nuzhum al-Ta'limiyah 'Inda al-Muhadditsin fi al-Qoran al-Thab'ah al_ula, Kitab al-Ummah, Dhoha, 1413 H / 1993

Al-Thahhan, Ushul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid, Mktabah Ma'arif, cet. III, Riyadh, 1412 – 1991.

Azami, MM. Studies in Early Hadith Literatre, Maktab Islami, Beirut, 1968.

Ibn Hambal, al-Musnad, tp Cairo, 313.

Ibn Rusyd, Bidayah al-Mujtahid, terjemah dan pengantar H. Imam Ghazali said, Pustaka Amani Cet. II, Jakarta 2002.

Ibn Sa'adalah, al-Thabaqat al-Kubra, ed. Schan, Leiden, 1904 – 1940.

l-Haytami, Majma' al-Zawaid, Qudsi, Cairo, 1956.

Muslim, shahih Muslim, dalm Mausu'ah al-Hadis, Dar al-Salam, Riyadh, 1421 H – 2000 M.

Penrice, John, Dictionary and Glosary of the Koran, London, 1973.

Sa'id, Hammam Abdurrahim, al-Fikr al-Manhajiy 'Inda al-Muhadditsin, Kitab al-Ummah Dhoha 1408 H.

Sa'id, Muhammad Rafat, Asbab Wurud al-hadis, tahlil wa Ta'sis, Kitab al-Ummah, Dhoha, 1414 H / 1994

Turmudzi, Jami' Turmudzi, dalam Mausu'ah al-Hadis, Dar al-Salam, Riyadh, 1421 H – 2000 M.

Zafar Anshari, Islamic Juristic Terminology, Edinburg, 1979.